

محمد جابر الأنصاري

# العرب والسياسة: أين الخلل؟

جذر العطش العميق





العرب والسياسة: أين الخطأ ؟  
جذور العطش العميق

## المؤلف

ولد محمد جابر الأنصاري في البحرين عام ١٩٣٩، وبدأ التأليف والنشر مع مطالع الستينات. وبعد حصوله على شهادة دكتوراه في الفكر العربي والإسلامي الحديث من الجامعة الأميركية ببيروت (١٩٧٩) استكملها بدراسات في جامعتي كامبريدج البريطانية والقسوربون الفرنسية.

والدكتور الأنصاري عميد كلية الدراسات العليا وأستاذ دراسات الحضارة الإسلامية والفكر المعاصر في جامعة الخليج العربي بالبحرين، وكان رئيساً للإعلام وعضو مجلس الدولة بالبحرين (١٩٦٩ - ٧١). كذلك شارك في مجلس تأسيس «معهد العالم العربي» بباريس (١٩٨١/٨٢)، وكان من مؤسسي أسرة الأدباء والكتاب في البحرين وأول رئيس لها (١٩٦٩)، كما كان أول من بدأ حركة النقد الأدبي المعاصر بين كتاب الخليج العربي، وحاز جائزة الدولة التقديرية في البحرين. هذا بالإضافة إلى حصوله على جائزة سلطان العويس الثقافية للدراسات الانسانية والمستقبلية.

يكتب الأنصاري في الصحف والمجلات الثقافية والدوريات العلمية العربية، ويشارك في عضوية المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون في البحرين، وفي عضوية هيئات علمية أخرى في الخليج والعالم العربي. له عدة مؤلفات في شؤون الفكر والاجتماع والثقافة.

محمد جابر الانصاري

# العرب والسياسة: أين الخلل؟

جذر العطل العميق



الهاق

© دار السافي

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى ١٩٩٨

ISBN 1 85516 871 5

دار السافي

بناية ثابت، شارع أمين منيمنة (نزلة السارولا)، الحمراء، ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان

هاتف: ٣٤٧٤٤٢ (٠١)، فاكس: ٦٠٢٣١٥ (٠١)

DAR AL SAQI

London Office: 26 Westbourne Grove, London W2 5RH

Tel: 0171-221 9347, Fax: 0171-229 7492

## المحتويات

تقدمة المؤلف : هذه المعالجات ..... ٧

### الباب الأول في التجليات والأعراض مقاربات تمهيدية

- ١ - بؤس السياسة في الوجدان العربي : شهادات قديمة/ جديدة ..... ١٥
- ٢ - لماذا يتكرر «رسوب» العرب في اختبارات السياسة ؟ ..... ٣٦
- ٣ - التقصير السيامي في اختيار البناء الحضاري ..... ٤٣
- ٤ - في ظاهرة الإجهاض السياسي لمشروعات النهوض العربي ..... ٤٩

### الباب الثاني في «الفصام» السياسي العربي معالجات نظرية

- مبحث أول : بين التصوّر والواقع : ..... ٦٥
- ١ - الثقافة السياسية العربية : بين التضخم الايديولوجي  
والبؤس المعرفي ..... ٦٧
- ٢ - نحو قراءة تاريخية مختلفة لتجربة العرب السياسية ..... ٨٧

- ٣ - نحو سوسيولوجيا سياسية ترشد العمل السياسي ..... ١٠٢
- ملحق حدثي: هل بدأ الاحتشاد السياسي للقوى المدنية؟ ..... ١٢٢
- مبحث ثانٍ: بين التوحد والتعدد: ..... ١٢٩
- ١ - حيرة أمة بين قوة روابطها المعنوية
- وضعف روابطها المادية ..... ١٣١
- ٢ - بين «الوطني» و«القومي»: محاولة معرفية بلا أدلجة ..... ١٣٧
- مبحث ثالث: بين الاستبداد والديموقراطية: ..... ١٥١
- ١ - البحث عن أرضية للتسامح السياسي في تراثنا ..... ١٥٣
- ٢ - العرب والديموقراطية: متى وكيف؟ ..... ١٦٧

### الباب الثالث في الواقع السوسيولوجي المُفَقَّل نماذج تطبيقية

- مبحث أول: استمرار القبلية السياسية في الدولة الإسلامية ..... ١٨١
- مبحث ثانٍ: «ديموقراطية» القبيلة العربية؟ ..... ١٩١
- مبحث ثالث: القبيلة الحديثة وأقنعتها السياسية ..... ٢٠٣
- مبحث رابع: التحديث القشوري للعصبيات لا يخلق ديموقراطية ..... ٢١٣
- مبحث خامس: الجغرافيا ضد الأمة: «وطن عربي» بلا مسمّى جغرافي ..... ٢٢٣
- مبحث سادس: الجغرافيا ضد الأمة: غياب «المركز» في الدائرة العربية ..... ٢٣١



## تقدمة المؤلف

### هذه المعالجات

على الرغم من التألق الروحي والعقلي والعمرائي للحضارة العربية الإسلامية، فإن تاريخها السياسي ظل أضعف عناصرها على الإطلاق، وأشدّها عتمة . .

فهي حضارة جميلة ورائعة لكنها ظلت تعاني غالباً من «فقر دم سياسي» ومن «أنيميا سياسية» من حيث الواقع العملي على صعيد التطبيق والتنظيم والممارسة، وذلك منذ التأزم المبكر للخلافة الراشدة، إلى . . الإجهاض السياسي المريع لمشروعات «النهوض» العربي، في هذا العصر . .

وصحيح أن المثاليات النظرية السياسية لدى مختلف الفرق الإسلامية كانت تبشر المؤمنين بأوضاع أفضل، إلا أنّ الواقع السياسي ظل - في الماضي والحاضر على السواء - يمثل أقوى نقض ونفي لتلك المثاليات مما أدى إلى ترسيخ حالة حادة من الفصام (الشيزوفرينيا) بين اليوتوبيا والواقع المعاش المتطاوّل، كما لم يحدث - ربما - في تاريخ أية أمة أخرى . .

وكلما اتسعت الفجوة الانفصامية بين حُدُر الوعي وبؤس الواقع، كلما أعمّنت اليوتوبيا ووصيفتها الايديولوجيا في ادعاء المثاليات الأفلاطونية أو الميتافيزيقية، بينما الواقع السياسي المعاش يزداد بؤساً، دون أن يمتد جسر للعبور التاريخي، بين الوعد والإنجاز، بين النظرية والتطبيق، كما في التجارب السياسية الماثلة للأسم الأخرى .

وربما كان الإمعان في إخضاع المفهوم السياسي والشأن السياسي لتلك المثاليات المغرقة في بعدها عن الواقع قد قطع الطريق على تطوير النظرية السياسية

وتقريبها من أفق التعاطي السياسي الطبيعي في حياة الأمة، وتحويلها إلى مرشد حي ودليل عمل للتحرك السياسي المنشود.

ولا تهدف المعالجات التي يتضمنها هذا الكتاب إلى «نقد» تلك النظريات والمثُل، بقدر ما تهدف إلى توصيف الواقع السياسي في جذوره ومكوناته الموضوعية التي طالما تم إغفالها، أو «إدانتها» باعتبارها «رواسب» من عصور الانحطاط لا تستحق التوقف، بينما هي في واقع الأمر «تعيد إنتاج» الكوارث السياسية العربية، واحدة بعد الأخرى.

إن أية «يوتوبيا» أو «أيديولوجيا» أو مثاليات سياسية تقفز إلى الأفق البعيد المتعالي، وترفض النظر فيما هو تحت أقدامها من واقع متعين ملموس - قبل صياغة منطلقاتها النظرية الهادية والمرشدة - لن يكون مصيرها غير الإخفاق والفشل والشعور المرير بالخيبة كما يشهد به التاريخ السياسي للعرب والمسلمين، وكما تنطق به شهادات قديمة/متجددة لكبار المفكرين وغيرهم من الكتاب المعاصرين الذين حرصنا على إبراز «شهاداتهم» هذه في مفتتح الكتاب، قبل الشروع في معالجاته ومقارباته، تحت عنوان لا مهرب منه وهو: (بؤس السياسة في الوجدان العربي).

وإلى يومنا هذا، تبدو الأمة العربية، بملايينها البشرية والمادية، وبامتدادها القاري، وبكل طاقاتها الهائلة المعطلة، جسماً عملاقاً برأس سياسي ضئيل في منتهى الصغر..

وإذا كانت التدخلات الدولية المعاصرة، تبرر للبعض نسبة معظم المصائب السياسية العربية إليها، فإن التأزم السياسي المزمع في التاريخ العربي لا يمكن رده ببساطة إلى هذا العامل عندما كانت الدولة العربية الإسلامية تفتح القارات وتمثل أقوى دول العالم وأكثرها تأثيراً على غيرها من الدول والشعوب، بينما تلك الإعاقة السياسية تهدد طاقتها من الداخل.. فهي - إذن - ظاهرة مزمنة ومقيمة: التقرُّم والتأزم السياسي لجسم عملاق

ولا بد أن نعترف - يتواضع - أنها بدأت في تاريخنا، قبل «الامبريالية» و«الصهيونية» بقرون.. وما فعله هذه القوى «الشريرة» في الواقع هو استغلالها واستثمارها وتوظيفها لأبعاد تلك الظاهرة العربية الذاتية المترسخة.

وليس من عجز إلا بتشخيص هذه الظاهرة علمياً ومعرفياً وتفكيك عناصرها،

تقدمة المؤلف هذه المعالجات . .

قبل الانسياق وراء أية «أدلجات» أخرى للسياسة العربية بين سلطة ومعارضة .  
حيث لن يؤدي مثل هذا الانسياق الايديولوجي إلا إلى المزيد من مطبات  
الهرب إلى أمام إذ المطرب «اختراق معرفي» للسياسة قل إعادة امتلاكها

\*\*\*

ولا بد من الإلماح - بدايةً - أن جدلة «السياسي» و«الحضاري» في التكوين  
العربي جدلية بالغة التفارق والتغاير والحساسية والحدة .  
وكما سبق أن أثبت:

فـ «إن الذين يحكمون لا ينتجون، والذين ينتجون لا يحكمون»(\*) ولم أقصد  
بذلك أفراد الحاكمين أو فئامهم، وإنما قصدت قوى الإنتاج بعامة، وقوى الحكم  
بعامة في أغلب مراحل التاريخ العربي، حيث لم تتج خصوصية التركيبة السياسية  
العربية - بين بادية تسيطر وحاضرة تخضع - لقوى الإنتاج الحضري والمدنية  
التحول إلى عناصر مشاركة في السلطة العامة للمجتمع، كما أتيح لقوى الإقطاع،  
ثم لقوى البرجوازية (المدنية) في مجتمعات أوروبا وآسيا الموسمية .

فمنذ سيطرة الموجة الرعوية التركية الأولى على مقدرات الحكم والحضارة في  
عهد المعتصم العباسي (٢١٨ هـ) - مروراً بعودة الموجات الرعوية العربية ذاتها إلى  
السيطرة السياسية على الحواضر والقصبات - وصولاً إلى السيادة الرعوية العثمانية  
على مراكز الحضارة العربية، وثمة مفارقة بالغة الخطورة تمثل في الصدية المدمرة  
بين السياسي (السلطوي) والحضاري (الإنتاجي) في التكوين العربي .

هذه «الصدية» تمثلت في أن المدينة المحكومة تتج الحضارة ولا تتج السلطة،  
وأن البادية الحاكمة - أعجمية كانت أم عربية - تتج السلطة ولا تتج الحضارة .

وعليه، فقد تحتم على حضارة المدينة واقتصادياتها أن تخضع بعصبية السادة  
وغرواها . . وفي يومنا هذا لعصبية الأرياف وهجراتها، بعد أن تقصصت  
البوادي، ليس لصالح المدن وإنما لصالح الأرياف وقواها التقليدية وذلك  
لأنحصر مشروعات التنمية والتحضر العربية في حزر مدنية محاصرة لا ثلث أن

---

(\*) كتاب المؤلف: تكوين العرب السياسي ومنزى الدولة القطرية، مركز دراسات الوحدة العربية،  
بيروت ١٩٩٤ .

يغمرها المد الريفي والعشائري المتجدد.. فما أشبه الديلة بالارحة.. ولا مفر من أن يعيد التحالف الحضاري إنتاج ذاته وطواهره المتكررة طالما بقي على حاله .

وطالما تحدث الإصلاحيون العرب عن «التحلف» العلمي ونظائره في الحياة العربية، إلا أنه يندر الاعتراف بواقع «التحلف السياسي» الذي عانى ويعاني منه العرب كثيراً وطويلاً - لأسباب موضوعية وليس لمثالب ذاتية مأساة فيهم - وذلك ما تناوله معالجات هذا الكتاب، باعتباره أن «التحلف السياسي» بنية عامة في المجتمعات العربية تطال السلطة والمعارضة على السواء، وتعبّر عن واقع القاع السوسولوجي العربي بمختلف فئاته وقطاعاته في حقيقة بُناها وعلاقاتها التقليدية الجامدة التي لم تخضع - بعد - لتطوير تحصيلي حقيقي.

إن هذه المقاربات، والطروحات التي يتضمنها هذا الكتاب تمثل تطويراً وإضافة مكتملة للمشروع البحثي الفكري الذي بدأته في السنوات الأخيرة في استكشاف الأبعاد السوسولوجية الممتدة لتكوين العرب السياسي بين ماضٍ وحاضر، وذلك في كتابين حمل أولهما هذا العنوان، وحمل الثاني عنوان (التأزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام)، عنيت موقف الإسلام السوسولوجي من مواضيع السياسة(\*)

ويتضمن هذا الكتاب الجديد طرحاً لتحديات وأعراض الإشكالية السياسية عند العرب (وذلك في بابه الأول) بين ماضٍ وحاضر، في معاربات تمهيدية.

ثم يعمد إلى معالجة أسبابها الموضوعية في بابه الثاني الموسوم (في «المصام» السياسي العربي) وذلك من خلال ثلاثة أبعاد لهذا «المصام»:

(١) بُعد الصجوة الشاسعة بين التصور والواقع في ثقافة العرب السياسية.

(٢) بُعد المقارعة بين التوحد والتعدد في الشخصية الجمعية العربية.

(٣) بُعد التحالف القائم بين الاستبداد والمشاركة في تحاربهم السياسية.

وبعد هذه المعالجات والمقاربات المعكبة النظرية لأهم ملامح الكائن السياسي العربي المتأزم،

---

(\*) كتاب المؤلف: التأزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٥.

يركّز الباب الثالث والأخير في الكتاب على جوانب تطبيقية بحثية تمثل نماذج لما يهدف إليه هذا المشروع البحثي من مقارنة لخصوصيات التكوين السوسولوجي السياسي العربي، بما يسهم، ولو بشكل متواضع، في بلورة علم اجتماع سياسي عربي لا بد من تطويره وإغنائه بنكاته المهتمين العرب بالشأن السياسي الذي طال تأزمه في الحياة العربية، وصار لا بد من انعطاف معرفي وفكري لإحراجه من دوامة هذا التآزم المطاوع.

وإذا ما وحد القارئ أن بعض الطروحات الأساسية لهذا المشروع تنكرر الإشارة إليها في أكثر من معالجة وحدة، فإن ذلك مرده إلى أن هذه الطروحات تستدعي المقاربة منهجياً من زوايا عدة تاريخية، أو سوسولوجية، أو سياسية معاصرة، أو فكرية عامة حسب طبيعة كل معالجة على حدة. هذا فضلاً عن كون هذه الطروحات - مجتمعة - غير مألوفة بصيغتها المتكاملة في الخطاب الفكري/السياسي السائد، أو في الثقافة السياسية العربية بعامة، الأمر الذي يتطلب إعادة طرحها شيء من الإيضاح والتفصيل لدى التطرق إلى جوانب منها في كل معالجة من معالجات هذا الكتاب الذي لا يتقيد بمهجع أحادي الصانع سواء في التاريخ، أو الاجتماع، أو علم السياسة، أو الجغرافيا، وإنما يستظل بالمظلة المرنة الرحبة للعلوم الاجتماعية والإنسانية في إطارها الفكري الأشمل الذي يمثل الاختصاص العلمي الدقيق، لمؤلف هذا الكتاب، على التنوع والتشعب اللذين يتصف بهما هذا الاختصاص.<sup>(\*)</sup>

المحررين

محمد جابر الأنصاري

---

(\*) تمودحاً لهذه المظلة الفكرية الشاملة في حقل الاختصاص العلمي البحثي يراجع كتاب المؤلف الفكر العربي وصراع الأضداد تشخيص حالة اللاحم في الحياة العربية والاحتواء التوثيقي للجدليات المحظورة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٦، في ٦٦٦ صفحة، ويشمل قصايا الفكر العربي في القرون العشر



## الباب الأول

### في التجليات والأعراض

#### مقاربات تمهيدية

- ١ — يؤس السياسة في الوجدان العربي شهادات قديمة... شهادات جديدة.
- ٢ — لماذا يتكرر «رسوب» العرب في اختبارات السياسة؟
- ٣ — التقصير السياسي في اختبار البناء الحضاري.
- ٤ — في ظاهرة الإجهاض السياسي لمشروعات النهوض العربي.





(١)

## بؤس السياسة في الوجدان العربي شهادات قديمة... شهادات جديدة

### تمهيد وجيز

كنت أسوي في المذاية كتابة موضوع تحليلي - تمهيداً لأبحاث هذا الكتاب - يتناول (بؤس السياسة في الوجدان العربي) في ضوء حسرة العرب التاريخية والمعاصرة في مجال السياسة والدولة والسلطة: ممارستها وتداولها... وكوارثها.

ولكن عندما جمعت هذه الشهادات القديمة الجديدة في السياسة لتعجب تتراوح بين كبار مفكري الإسلام في القديم والحديث من حجة الإسلام أبي حامد الغزالي، إلى شيخ الإسلام ابن تيمية - إلى الشيخ يعقوب الكليني شيخ الإمامية، إلى الإمام محمد عبده شيخ النهضة الحديثة. - وبين عدد من كتابها في المرحلة الراهنة من قاربوا موضوع السياسة في الحياة العربية بشكل أو بآخر. -

... وجدت أن هذه الشهادات القديمة/الجديدة يربطها حيط مشترك واحد وأنها أصوات ناطقة بدها ولا تخاف إلى تحليل أو تعليق فيما يتعلق بؤس السياسة في الوجدان العربي. - لذلك قررت وضعها في بداية هذا الكتاب بصوراً تعبر عن ذاتها... وتبرر المعامحات التي تليها في هذا الكتاب بالنظر في التأزم السياسي العربي المزمع، قديماً وحديثاً، وليس لي فيها بعد الاختيار والتبويب إلا وضع عناوينها الدالة على ما أراه من مغزى لها

ولا بد من الإقرار أن التراث السياسي العربي يتضمن مصوراً من نوع آخر أكثر مثالية وأقل حدة فيما يتعلق بالشأن السياسي، من هذه المصوص المستقاة

ولكن ذلك النوع الآخر من الموروث الفكري السياسي لم يعر عما «هو كائن» وإنما عما «ينبغي أن يكون» . . . ومن أزمات الوعي العربي أنه مجذب دائماً إلى يوتوبيا وايدولوجيا «ما ينبغي أن يكون» دون أن يصير تحت قدميه «ما هو كائن» واقعياً ومعرفياً من أجل إدراكه وعلاجه ومجاورته . لذلك فإن هذه «الانتقائية» في اختيار النصوص مقصودة متهجياً لتبيان حقيقة السياسة في وجداننا العربي وما يتطلب عمله - معرفياً وفكرياً في البداية - للتخفيف من هذا «الوس السياسي» في الوجدان العربي من أجل تحويله في الأقل إلى مسألة طبيعية من مسائل الاجتماع والتعاطي الإنساني والتعاون والتآخي . . . بل والفرح الجمعي المشترك، كما لدى الجماعات الإنسانية الأخرى . . . هل هذا كثير علينا؟!

## بؤس السياسة في الوجدان العربي شهادات قديمة... شهادات جديدة

### الدم الأول

«أول سيف سُـلّ في الإسلام كان على مسألة الإمامة».

مأثور متفق عليه

---

### القطيعة

«... ألا تحالط الأمراء والسلاطين ولا تراهم، لأن رؤيتهم ومجالستهم ومخالطتهم آفة عظيمة...».

حجة الإسلام أبو حامد الغزالي

القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي

---

### القطيعة... مجدداً

«أعوذ بالله من السياسة، ومن لفظ السياسة، ومن ساس ويسوس وسائس ومسسوس...».

شيخ الهضبة محمد عبده

العصر الحديث

«وهل السياسة إلا الكذب والمكر والخداع؟»

الإمام محمد حسين كاشف الغطاء

متصف القرن العشرين

---

«إن السياسة لا تدخل في شيء إلا أفسدته».

د علي الوردي

القرن العشرون

---

النكابة

«لا حياء في علي، ولكن كرهاً في معاوية».

مأثور سياسي

---

كربلاء السياسة: قدراً مقدوراً؟

قال الحسين لأخيه محمد: «أتاني رسول الله بعد ما فارقتك، وقال: يا حسين أخرج فإن الله شاء أن يراك قتيلًا. فقال له أخوه محمد: إن كنت تخرج للقتل، فما معنى حملك هذه النسوة؟ فقال: لقد شاء الله أن يراهن سايًا. وفي طريقه إلى الكوفة قال الحسين لأحد أنصاره: ليس يحى علي الرأي، ولكن الله لا يُعلب على أمره».

---

... فوق العقل

«إن الإمامة أحل قدراً، وأعظم شأنًا، وأعلى مكانًا، وأمنع حنابًا، وأبعد عورًا من أن يسلعها الناس عقولهم، أو يالوها بأرائهم، أو يقيموا إمامًا، باختيارهم».

الشيخ محمد بن يعقوب الكليني

شيخ الامامية/ كتاب الكافي

### ... ضد العقل

«إن حلا الوقت من إمام، فتصدي لها من هو ليس من أهلها، وقهر الناس شوكته وحنوده، بغير بيعة أو استخلاف انعقدت بيعته ولزمت طاعته ولا يقدح في ذلك كونه جاهلاً أو فاسقاً في الأصح. وإذا انعقدت الإمامة بالشوكة والعلبة لواحد ثم قام آخر فقهره . اعز الأول وصار الثاني إماماً ...».

قاضي القضاة ابن جماعة

العصر المملوكي

---

سأل رئيس العسكر المملوكي فقه البلد وهو يحمل رأس السلطان المقطوع: من هو السلطان؟

فرد الفقيه: السلطان من قتل السلطان

---

«لا مری الخروج علی أئمتنا وولایة أمورنا، وإن جاروا علينا، وسدعو لهم...»

مأثور فقهي (لدى الحنفية)

---

«من اشتدت وطأته، وجبت طاعته»

مأثور فقهي (لدى المالكية)

### بانتظار العقل

«... لم يعرف الفكر الإسلامي، في الميدان السياسي، إلا ميثولوجيا الإمامة (لدى الشيعة أساساً)، والايديولوجيا السلطانية (لدى السنة غالباً) وإذا كان أهل السنة قد تجددوا للرد على الأولى (ميثولوجيا الإمامة) تكريساً للأمر الواقع، فإنه لم يوحد بعد من يرد على الثانية (الايديولوجيا السلطانية). إن نقد العقل السياسي

العربي يجب أن يبدأ من هنا من نقد الميثولوجيا (الإمامية) ورفض الأمر الواقع (السلطاني)...» (\*)

محمد عائد الجابري  
مقد الحقن السياسي العربي

---

### الغطاء

«من حرب صغين إلى حرب الكويت، ورفع المصاحف هو غطاء اللعبة السياسية عند العرب...»

المؤلف  
(في هذا الكتاب)

---

«التاريخ السياسي العربي لا يحثش بأعمال القتل والتصفيات إلا لأن مجرى السياسة فيه كان قد ذهب في الاتجاه الخطأ... وتحديدًا في الاتجاه الذي رفع السياسة إلى مصاف المقدس بينما هي تعالج قضايا وحلافات محض دنيوية ومدنية».

آمال السعدي/كاتبة عراقية  
صحيفة «الحياة» ٢٤/٢/١٩٩٧

---

### الظاهرة... وما آلت إليه

#### الظاهرة

«إن من عوائد العرب الخروج عن رتبة الحكم وعدم الانقياد في السياسة، فهم متنافسون في الرئاسة، وقلّ أن يسلم أحد منهم الأمر لغيره ولو كان أياه أو أحياه... فيتعدد الحكام منهم والأمراء... ويختلف الأيدي على الرعية... فيفسد العمران ويتقصص... فتتقى الرعايا في ملكتهم كأنها فوضى دون

---

(\*) ما بين ( ) في نص الدكتور محمد عائد الجابري من إضافة مؤلف هذا الكتاب بقصد التبسيط والإيضاح.

في التجذات والأعراض

حكم... فبعدت طباع العرب لذلك كله عن سياسة الملك».

فيلسوف التاريخ العربي/ ابن خلدون

القرن ٨ الهجري/ ١٤ الميلادي

---

... ما آلت اليه.

وإنما الناس بالملوك، وما

سكن أرض وطئتها.. أمم

أبو الطيب المتنبي

القرن الرابع للهجرة

---

سادات كل أناس من نفوسهم

وسادة المسلمين، الأعياد القزوم

أبو الطيب المتنبي

---

... وقالت المشايخ لنابليون. إن أولاد البلد لا يخضعون إلا لجنس

المماليك... وإن «سوفه مصر لا يحامون إلا من الأتراك، ولا يحكمهم سواهم».

المؤرخ عبد الرحمن الجبري

مطبع العصر الحديث

---

«كان حكام سوريا في التاريخ القديم والحديث معاً، فاتحين غرباء لا يعرفهم الناس إلا في كامل سطوتهم ويطشهم...».

بشير العظمة

ملكرات وبشير العظمة (١٩٩١)

---

«وخلصة الأمر أن حالة نجد قبل قيام الدولة المركزية كانت حالة من (حرب

الكل على الكل) حسب تعبير توماس هوبز في وصفه لحالة الطبيعة .

تركبي الحمد  
توحيد التحرير العرس

---

«العدل» . . . أساس الملك؟؟

«إن الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا ينصر الدولة الظالمة وإن كانت مؤمنة» .

شيخ الاسلام ابن تيمية

---

«الملك يبقى على الكفر، ولا يبقى على الظلم»

مأثور سياسي متواتر

---

« . . من قال لي اتق الله بعد مجلسي هذا . قطعت عنقه» .

أمير المؤمنين الوليد بن عبد الملك

---

« . فاستعدوا فأما السفاح الميخ والنائر المبير» .

أمير المؤمنين أبو العباس السفاح

---

يا ليت جور بني مروان دام لنا      يا ليت عدل بن العباس في النار .  
شاعر علوي عاصر الدولتين

---

«إن نية النظام السياسي عند العرب لم تتغير من أيام المراهنة حتى اليوم فالفرعون هو السلطة المطلقة، والملك المطلق للأرض والشر»

د . يحيى الدين صبحي

الأمة المشلولة



في التجليات والأعراس

« إنما العاجر من لا يستند »

مأثور شائع

---

### شقاء الوعي

« الغوغاء (الحماهير) عون العاشم وهم يد الظالم... ».

الشيخ محمد عبده

---

« إنما نهض بالشرق مستبد عادل هل يعدم الشرق كله مستبداً من أهله ، عادلاً في قومه ، يتمكن به العدل أن يصنع في خمس عشرة سنة ما لا يصنع العقل وحده في خمسة عشر قرناً »

الشيخ محمد عبده

---

« مستبد عادل... يصنع به «العدل» ما لا يصنع به «العقل» ، هل هناك تعبير عن شقاء الوعي وتمزقه إزاء مشكلة الحكم ، الديمقراطية أو الشورى أفصح وأقوى من هذا التعبير الذي يجمع بين الاستبداد والعدل ، ويجعل العدل في مقابل العقل ؟

محمد عابد الجابري

(معقياً على قول محمد عبده)

---

### الديموقراطية... استبداد؟

« ليس ثمة خطر على حريات الشعوب أشد فتكاً من الاستبداد بها بأسلوب لا شك في ديموقراطيته . ليس ثمة خطر على حريات الشعوب أشد فتكاً من الاستبداد الديموقراطي ».

د عصمت سيف الدولة

كتاب «الاستبداد الديموقراطي»

## أين أنتم منها؟!

.. «أين أنتم من الديمقراطية؟»

.. «سبحان الله هل البشر في الديمقراطيات من طينة غير طينتنا؟ خصوصية التجربة الديمقراطية الأوروبية مفهومة... والأمريكية... معروفة. ولكن ما المانع من وجود تجربة ديمقراطية عرستانية لها خصوصيتها؟ ما المانع؟... الديمقراطية، كما قال وستون تشرشل، ليست نظاماً جيداً للحكم، ولكن الأنظمة الأخرى أسوأ بكثير...»

د. غازي القصيبي/ رواية العصفورية

من تداعيات بطل الرواية

## الأصل... والصورة

### الأصل

- حليبه في فم بين وصيف وبعاء يقول ما قالاً له، كما تقول البغاء
- وما يزهدني في أرض أندلس تنصيب معتمد فيها ومعتضد
- ألقاب مملكة في غير موضعها كالهرة يحكي انتفاخاً صولة الأسد
- ينسب لملك العراق، فيصل الأول قوله: «أنا موظف لدى حكومة بريطانيا بدرجة ملك...»

- ومن الموثق قوله: «إني أداة للسياسة البريطانية... ولئن أخفقت الأداة وتركت حكومتكم العراق سيكون عليّ أن أترك كذلك... فإن أردتم لي ولسياستكم النجاح فمن الحماسة تسفهي بأعين الناس... وذلك بجعلي ألعوبة مكشوفة بأيديكم»

راجع نص الوثيقة في:

د. غسان عطية

العراق، شاة الدولة

## .. الصورة

- ما شئت لا ما شاءت الأقدار فاحكم .. فأنت الواحد القهار.
- .. «إنه لمن صالحكم أن تظهروا على القود بأي ملك حقاً».

## فيصل الأول مخاطباً الانجليز

---

## .. والصورة من جانبها الآخر

### هكذا تحدث ملك عربي عن... شعبه

«أقول وقلبي ملاّن أسى إنه في اعتقادي لا يوجد في العراق شعب عراقي ، بعد (١٩٣٣) ، بل توجد كتلات بشرية حيالية حالية من أي فكرة وطنية ، متشعبة بتقاليد وأباطيل دمية ، لا تجمع بينهم جامعة . . مستعدون دائماً للانتفاض على أي حكومة كانت . نحن نريد والحالة هذه أن نشكل من هذه الكتل شعباً نهديهم وندرسه ونعلمه . ومن يعلم صعوبة تشكيل وتكوين شعب في مثل هذه الظروف ، يجب أن يعلم أيضاً عظم الجهود التي يجب صرفها لإتمام هذا التكوين ، وهذا التشكيل» .

## فيصل الأول/ ملك العراق

من نص مذكرة سرية (١٩٣٣) ، تُرجع في بطاظر ، العراق : الطبقات الاجتماعية (الترجمة العربية) ، وأيضاً في عد الرراق الحسي ، تاريخ الولايات العراقية ، ج ٣ ، ص ٢٨٦ - ٢٩٣ (مطبعة العرومان ، صيدا - ١٩٥٥)

---

### «الخيار» المتاح

- «سلطان عشوم، ولا فتنة ندوم».

مأثور سياسي متواتر

---

- «الخيار المتاح في التاريخ السياسي العربي ينحصر في الاختيار بين الاستبداد والفتنة، لا بين الاستبداد والحرية».

د غسان سلامة

---

### الفصام المتطاوول . .

- قديماً: قلوبنا معك . وسيوفنا عليك

- حديثاً: إذا عارضت هذا النظام أشعر بأي حاش، وإذا أيدت هذا النظام أشعر بأي حاش، فماذا أفعل؟ هل أنتحر؟

مواطن مصري عدة هزيمة يونيو ١٩٦٧

خالي شكري

مذكرات ثقافة مختصر

- «المواطن اللبناني يتأرجح سلوكه السياسي بين مطلقات رومانسية تفره من التسويات، وذرائعية ميركتالية تحببه يتمادى في استغلالها».

د. حسن صعب

لسان العقل لا لسان العصب

---

### ... إلا السياسة

«... كل شيء ميسر في العالم العربي إلا السياسة أعني سياسة كشأن طبيعي اجتماعي عام في عرف المجتمعات الشرية منذ الإغريق والصينيين خاضع للتفكير العقلي، والاختلاف، والأحد والورد. فهذا هو العائب الأكبر في الفهم

العربي للسياسة. ومنذ صدر الإسلام نحون التعاطي السياسي عند العرب إلى كرب وبلاء (كربلاء). ولم تكن كربلاء حادثاً استثنائياً في التاريخ، فلكل جماعة كربلاءها... بصورة فاحشة أو أخرى... والواقع أن لعطاء انديمي للسياسة لم يكن غطاءها الوحيد في الحياة العربية، وإن يكن أحطرها فمن الأمثال الشعبية والحكم والفولكلور إلى الثقافة العدية في الأدب الرمزي مدد كثيفة ودمنة؛ والهموم السياسية يتم التلميح إليها - دون التصريح - بكل المداورات الميثولوجية والإسقاطات السيكلولوجية والمهارات التعبيرية وكأن السياسة في الحياة العامة «عورة» لا يجوز الكشف عنها. والسياسة من هذا المنظور تفوقت على المحظور الجنسي ذاته في اللاشعور الجمعي العربي. وقد يجور خص النظر عن «الانحراف» الجنسي باعتباره تعصيراً بشرياً ولكن أية محبرات عربية «تعض نظرها» عن أدنى «انحراف» سياسي؟!

... ثم هل يوجد لدينا في تراثنا السياسي كتاب مشابه - في صراحته - لكتاب (رجوع الشيخ إلى صباه) في تراثنا الجنسي؟!

ليت أحداً يدلني عليه. . أقصد . السياسي؟!

#### المؤلف

(في هذا الكتاب)

« . كنا نمارس كل العظائم حيال بعضنا إلا السياسة . وبالنظر إلى عيباب السياسة عن عالم (السياسي) الموعوم، فإن الميزة الأهم لهذا العالم هي أنه عالم تتصارع فيه الأيديولوجيات دون أن تتوأم لها بيئة سياسية ملائمة تمنع انتقالها إلى صدام مباشر بين المعتقدات . . (و) . أدى عيباب السياسة إلى جعل الأيديولوجيات نفسها سياسية بدل أن تكون بظانة لمشروع عملي ولبرنامج اقتصادي أو اجتماعي، صرنا نمارس السياسة كصرع على الخيام والبدائي من الأفكار لا المؤديات العملية والفعية منها... ».

آمال السعدي/ كاتبة عراقية

صحيفة «الحياة»

### القدر المقدور... معكوساً

استقر لدى المثقفين والشعوب الإيمان بأن هناك إرادة سيئة عليا في مكان ما لا راد لها وأنه لا يمكن سوى تحمين كنه هذه الإرادة... وشمم اتجاهاتها، أما أن يقضوا في وجه هذه الإرادة فأمر لعمرك ما إليه سبيل. وهذا هو الجديدي في الموقف الجديدي: الإحساس (العربي) بوجود إرادة سياسية عليا غامضة لا تقهر. ولا يملك المثقفون والشعوب إراءها إلا الخدس والتحمين، وأنهم لا يشاققون إلا أن تشاء القوة الوقحة المهيمنة على مجريات الأمور (في العالم)...

حسين أحمد أمين/مفكر مصري

صحيفة «الحياة» ١٥/١/١٩٩٧

---

### والى أين... من هنا؟

«يسألونك كيف رأيت البلد؟ وأنت تنسأء إن كنت رأيتة حقاً... أي بلد رأيت في النهاية؟ هناك بلاد في ذلك البلد. أوطان لكل منها عاصمة ومركز قوة و«شعب». لكن البلد ليس كلاً انشطاراته الاجتماعية والطائفية تكثر... وأخذت أشكالها المعلقة... أينما حسست النبض سمعت خفق القلوب تلهج بـ «هم» و«نحر»، ولا حجل في كلام الناس. كل ما كان شيئاً متحلفاً، قبيحاً ومصدراً للخراب في طباعهم... تبنوا سدة الصدارة... طبعاً، طبعاً هناك جسور وجادات وعمارات وفنادق. وبين المطاعم والمطعم ومقهى. هناك صاجات على نواصي الطريق تقدم المناقش للعابرين وهناك بطيخ مرصوف كالأهرام... لكن ما ليس يرى هو الوطن. روح التوحد والانصهار مسحوقة بحجرها الفرقاء مكابرين... مثقفو البلد وسدعوه انضوا إما في القبائل أو هي قوقعة العزلة ولّى زمن الانفعالات العالية، زمن البراكين، وجاء زمن السوق والتسوق... والبلد آبل إلى هونغ كونغ الشرق الأدنى، والكل متهلل كأنما المائم عرس. وبل لأمة ترى في عدها هونغ كونغ الشرق الأدنى، لأنها إلى صين النسيان آيلة...

في التجليات والأمراس

... (ولكن) رأيت كثيرين ما زالوا أنقياء يعملون بالخير الذي فيهم...  
رأيت أطفالاً مدهلين لوعيتهم وقع الصواعق، رأيت حتى موظفين لا يميلون  
الرشوة... في هذا العصر الذهبي للبقشيش... لكنهم ليسوا في مقدمة  
الصورة.

فما يطفو على السطح سقط من فوق. وما أدراك ما فوق - حفل تنكري في  
لباس دولة -»

جاد الحاح/ كاتب لبناني

«الحياة» ٩٧/٨/٢٥





(٢)

## سؤال الأسئلة في الحياة العربية:

لماذا يتكرر «رسوب» العرب

في اختبارات السياسة؟

معضلة صارت مقيمة في الحياة السياسية للعرب... وعادت لتطرحها - بالحاح - الإخفاقات السياسية العربية المتلاحقة في الآونة الأخيرة في الداخل والخارج، وعلى أكثر من صعيد

وهي بطبيعتها أولوية علمية وبحثية وفكرية، لكنها في الوقت ذاته أولوية سياسية ومصيرية ملحة وعاجلة وصاغطة.

إنها حاجتنا إلى «النحديق» بعيون مفتوحة - ونعكر مفتوح قبل كل شيء - في ظاهرة تدني مستوى الأداء السياسي في الحياة العربية، وعلى امتداد الوطن العربي، بصورة تدعو إلى القلق الشديد وإلى ضرورة إيلاء هذه «الظاهرة» المزمة والمقيمة في واقع العرب ما تحتمه من «اعتراف» أولاً بوجودها وخطورتها البالغة - فهناك مشكلة في الغالب بين العربي وبين نفسه للحقائق والوقائع القائمة حتى لو حاصرته (\*) ١ - ثم بالشروع في دراستها ومناقشتها في أوساط المفكرين والساسة والمثقفين والمواطنين العرب كافة بما تستحقه من تشخيص معرفي علمي موضوعي قبل كل شيء ثم بما تتطلبه من تحليل وتفسير ومراجعة - ونقاش واسع في مختلف المنابر العربية.

إن الأزمات السياسية العربية المتلاحقة، والإخفاقات العربية المتتالية في العمل

---

(\*) أو كما قال كاتب عربي بسخرية نافذة «عندما تبدأ في معاورة أي ايدولوجي عربي عليك قبل كل شيء أن تثبت له «وجود العالم» لأنه غير وارد ضمن معطياته» - محمد الأسعد.

السياسي، والتأزم المزمن في الأوضاع السياسية العرصة - رسمية وشعبية، سلطة ومعارضة - لهي حالات لا تفسر نفسها بنفسها، وعلينا أن نفهم وتفهم العوامل المتداخلة، وطبيعة القاعدة المجتمعية (السوسيولوجية) العامة، ومجمل الجذور الساسية - التاريخية التي تنتج، (وتعيد إنتاج) تلك الأزمات والإخفاقات السياسية بصورة متتابة، أزمة بعد أخرى، وفي «تفريخ» مترايد لها... وهذا يعني أن يكون البحث المعرفي في تكوين العرب السياسي مطلباً لا عسى عنه.

فلا يمكن أن نواصل، ونكرر ونعيد، بأن هزيمة حزيران مثلاً - التي كانت منعطف النكبات الراهنة - قد وقعت بكل آثارها المدمرة التي ما زلنا ندفع ثمنها حتى الآن، بسبب قرار واحد خاطيء ارتكبه هذا القائد السياسي أو ذاك، أو بسبب تحرك عسكري مسرع وقعت فيه هذه القيادة أو تلك، أو بسبب «خديعة» إسرائيلية - امبريالية ماهرة فاجأتنا - صباحاً - من الغرب بعد أن انتظرناها ليلاً من... الشرق!

وقبلها انهيار الوحدة بين سوريا ومصر... والصراع العراقي - المصري - السوري بعد «نجاح» الثورات في الأقطار الثلاثة الرائدة .  
وبعدها «أيلول الأسود» بين الأردن والفلسطينيين .

والصراع البعثي بين البعثيين...

والصراع القومي بين القوميين...

والصراع الديني بين الدينين...

والصراع التقليدي التاريخي بين التقليديين والمحافظين...

صراع الرؤساء ضد الرؤساء...

وصراع الأمراء ضد الأمراء...

وصراع «التقدميين» ضد التقدميين...

وصراع «المجاهدين» ضد المجاهدين...

بل وصراع البسطاء ضد البسطاء والصراع ضد... الفقراء!

وصراع السلطة بين أطرافها...

هي التجليات والأعراض

وصراع المعارضة بين فصائلها وشرائعها .

هل هذا كله، وتكراره، وإعادة إنتاجه .. هو مجرد حظ سيء .. وأخطاء فردية ... و«انحرافات» لا تستحق غير الشجب والإدانة ثم التجاهل؟

وسلسلة الكوارث السياسية التالية التي وقع فيها العرب بعد تجارب «حزيران» وعبره ... ودروسه .. وعظاته ... لمن ألقى السمع وهو شهيد؟

ألم يكفنا حزيران الأول بعظاته .. وعظاته! .. البالغة!؟ فجاءت كارثة حرب لبنان والاحتياح الإسرائيلي له ... ومعها الحرب العراقية - الإيرانية بمسلسلها المطول الذي لا يبدو أنه «وعظ» أحد! .. على كثرة ما «عض» الجميع ... ثم قاصمة الظهر حرب الخليج الثانية التي أنت على الأحضر واليابس ليس في الأرض العربية فحسب وإنما في أعماق النفس العربية.

هذا مع استمرار النريف الجزائري المرعب .. والحرب الداخلية في السودان .. إلى جانب حالات عربية كثيرة أخرى لا تقل خطراً إن لم يكن راعناً ... فمستقبلاً، فإلى متى هذا المسلسل الانتحاري الطويل من حزيران الأول ... إلى حزيران الذي ليس له من آخر!؟

ألم يحسن الوقت إلى تحويل مأساتنا السياسية الذاتية هذه إلى «موضوع» في مختبرات علم السياسة وعلوم الاجتماع والتاريخ والاقتصاد لتمكن من «موصعة» المأساة ... وبالتالي الإمساك بها ... وتشريحها ... وتحديد الأورام الخبيثة فيها، وإجراء العمليات الجراحية لها ... والاتفاق على العلاج الساجع لها؟

بين كارثة سياسية وأخرى، لماذا نصر على وضع لأقنعة وتمثيل أدوار الملائكة ... والتعني بأوضاع المدن الماضلة .. وجمهريات الأقطانية .. والانتقال من إيديولوجية إلى أخرى ... ومن «وعد» إيديولوجي إلى آخر دون أن نهبط فوق سطح الأرض التي سنقيم عليها كل هذه الوعود ... ونرى تعارضها وحقيقة تكوينها وقابليتها لحمل ناصحات السحاب الإيديولوجية والمثالية واليوتوبية التي نحلم بها؟

على كثرة الندوات والمؤتمرات العلمية والفكرية العربية التي شهدتها الساحة العربية في العقود الأخيرة لم نسمع عن ندوة متخصصة لدراسة الإشكالات السياسي العربي - ليس في توجهاته المؤدلجة نحو القومية أو الديمقراطية أو الأصولية -

ولإنما في واقعه الختام... في حقائقه ووقائعه الموضوعية المجتمعية...  
التاريخية قبل أن تتلبسه هذه الإيديولوجية أو تلك.

فنحن في كل أزمة سارع إلى التحزب يمياً أو يساراً... قومياً أو دينياً...  
قبل أن نلتم إلماً كافياً بالوقائع المتعلقة بتلك الأزمة في تموضعها المتعين على  
الطبيعة.

وما أكثر الجدل اليوم تحزباً للشمال أو للجنوب في حرب السودان مثلاً...  
وما أقل الحديث الهادئ عن السودان ذاته... في حقائقه ووقائعه قبل هوى  
شمالي أو جنوبي،... «أصولي»... أو «تنويري».

وهكذا كان الأمر منذ حزيران الأول... إلى حزيران الدائم... وحتى أكون  
واضحاً فيما أعنيه بالإشكال السياسي العربي وبالقصور والتقصير في الحياة  
السياسية العربية، فإني سأحدد «الأعراض» التالية التي لا أعتقد أن هناك حلاً  
كبيراً حول التسليم بوجودها بعد التجارب السياسية التي مر بها العرب مؤخراً

(١) لا تنقص العرب الشجاعة والتضحية في مواجهة ما لا يريدون، وفي هدم  
ما لا يبتغون... فقد ناضلوا ضد الاستعمار وأسقطوا الكثير من الأنظمة التي  
تصوروا أنها سبب بلائهم... ولكنهم عندما انتقلوا من مرحلة الهدم إلى مرحلة  
البناء... البناء الوطني والقومي... البناء العلمي والاقتصادي... البناء المدني  
والعمراني والحضاري، فإن حصيلتهم على مدى العقود العديدة الماضية، كانت  
متواضعة إلى درجة محيرة ومقلقة... رغم أن مواقع القيادة والمسؤولية تسلمتها  
- على مختلف المستويات - عناصر من الشعب ومن أدنى الطبقات الاجتماعية.  
فالمسألة - إذن - لم تكن مسألة نظم أرستقراطية أو «رجعية» أو استعمارية كما هو  
الشائع في الخطاب العربي السائد، وإنما الذي قَصُر في الاختيار قطاعات «وطنية»  
و«شعبية» من سائر أفراد المجتمع، الأمر الذي يرمي إلى أن الأزمة تمس التكوين  
المجتمعي العام حيال الشأن السياسي، ولا تنحصر في «انحراف» أو «تقصير» نظم  
بعضها، على ما لتلك النظم من مسؤولية. فقد انتهى عهد «الإمامة» في اليمن  
مثلاً منذ ما يقرب من ثلث قرن. وحكمت اليمن - شماله وجنوبه - قوى شعبية  
من سائر أفراد الشعب لكن «القبلية» السياسية عادت إلى الظهور، كما حدث في  
كثير من الأقطار العربية الأخرى... كالحزائر في الجانب الآخر من الوطن العربي،  
ففي الجزائر شهدنا ثورة وطنية مشرفة - عرفت عن حق بثورة المليون شهيد -

ولكن كوادر هذه الثورة ذاتها عندما تسلموا السلطة لم يقدموا حصيلة ملموسة من البناء الوطني والسياسي والاقتصادي، في مستوى تلك الثورة، بل جاءت الحصيلة مخيبة لآمال الجرائر ذاتها كما يعكسه الوضع العام السائد فيها في الوقت الحاضر.

هكذا فلا حكم «العناصر الوطنية» هنا... ولا حكم هذه العناصر الوطنية هناك... وبينهما أمثلة كثيرة على امتداد الخارطة العربية - قد شهد لصالح القدرة السياسية في المجتمعات العربية على البناء وإدارة السياسة من حيث هي فن عملي، ودقيق، وحساس في التعامل مع الواقع المجتمعي والشري.

(٢) ويتجلى هذا القصور السياسي العربي العام في ناحيتين هامتين من نواحي العمل السياسي. أما الناحية الأولى فتتمثل في عدم توفر القدرة القيادية العامة على توليد التنظيم والمؤسسات اللازمة، ورسم التوجهات السياسية على المدى الطويل، وتثبيت الاستقرار والاستمرار لكيان الدولة ضمن صيغة مرفقة وفاعلة من العلاقات الإيجابية بين الحاكمين والمحكومين وبين مختلف أطراف المجتمع السياسي، بعض النظر عن نوعية الإيديولوجية المعلنة ونتيجة لذلك، تابعت الانقلابات، وساد التخطيط في السياسات العامة، وتم الإقدام على قرارات مصيرية، قاتلة ومميتة، بصورة متسارعة، وبناء على حسابات فردية خاطئة، بل واستمر الإصرار عليها بعد أن اتضح خسائرها الباعثة للعيان. هذا مع اتساع أشد الأساليب قمعاً وقهراً من جانب القيادات (الوطنية) و(الشعبية) في التعامل مع أساء الشعب والوطن، الأمر الذي صار يدفع قطاعات ومنية غير قليلة للتحسر على العهد (الاستعماري) و(البائدة) مقارنة بحياتهم الحاضرة، على ما كان في تلك العهد من مساوىء.

ومن ناحية أخرى، فإن الكوادر والعقد الوطنية عندما تسلمت إدارة الأجهزة الحكومية والمؤسسات الخدمية والاقتصادية والتعليمية والشركات والمؤسسات العامة لم تثبت في إدارتها العملية لها أنها كانت أفضل من الإدارات الأجنبية، بل على النقيض من ذلك، وجدنا تدهوراً عاماً في معظم الميادين العربية لمستوى الأداء في قطاعات الإدارة والخدمة العامة والاقتصاد والتعليم، بل الشؤون البلدية والريفية وحتى في مستويات النظافة العامة في المدن والقرى بما يوحي أن ثمة قصوراً أهلياً ومدنياً عاماً في مستوى الإدارة اليومية للحياة العامة. والملاحظ أيضاً هذا الصدد أنه حيث يمكن توفير الاعتمادات لمقاولات الخدمة الأجنبية أو الوافدة فإن

المجتمعات العربية تعفي نفسها من القيام بواجب الخدمة العامة بسيطة كانت أم معقدة لتعتمد على الآخرين في القيام بمثل هذه الخدمات . وهي ظاهرة قل أن نجد لها نظيراً في بلاد العالم الأخرى

فما لم يترسخ في وعينا المجتمعي والمدني العام - بوضوح - أن العمل السياسي في معظمه، كما يمارسه العالم المتمدد قديماً وحديثاً، لا يتلخص في «المعارك» و«المظاهرات» وحركات «الاحتجاج» السياسية الصاخبة، أي في قضايا السياسة المثيرة ومواجهاتها الساحنة، فهذه حالات استثنائية لا تحتاجها المجتمعات إلا في أوقات التآزم ونضخم المشكلات، أما عكس العمل السياسي المشر فيتمثل ويتركز في الاقتدار على تسيير الإدارة اليومية للحياة العامة في قطاعاتها كافة من إنتاج وخدمات وتعليم وشؤون بلدية وغيرها مما يعتبره أكثر «المناضلين» عندنا أموراً صغيرة ونافهة. ففي هذا المجال، وعبر هذا الأخبار بالذات، تتميز المجتمعات، وتتفاضل الشعوب، وتتقدم أمة على غيرها. إذ ما جدوى أن تكون أمة مستعدة للموت في ميدان المعارك بالآلاف، ثم لا تكون مستعدة للعمل المنتج في ميدان الحياة؟

إن القدرة على الاستشهاد التي لا تقترن بها القدرة على البناء والتعمير وتحمل تبعات الخدمة اليومية في الحياة العامة، فهي قدرة ناقصة مهما تعمدت بالدم وبجلال النصحية لأنها ليست سوى «الجهاد الأصغر» الذي لا ولن يكتمل إلا بالجهاد «الأكبر» في مجال الحياة الأوسع: مجاهدة للنفس وكسلها وعرورها وابتذالها، وارتقاء بها في معارج العمل والإنتاج والارتقاء إلى ما أراده الله للإنسان من خلافة في الأرض وإعمار لها.

والمعرفة الخادة في الطبع السياسي للعرب، أن العربي مستعد للخروج من داره في أية مدينة عربية من أجل «الجهاد» القتالي ضد «الامبريالية» تطاهراً وحنافاً. لكن من المشكوك فيه استعداده - بالدرجة نفسها - للخروج من داره لتنظيف الطريق أمام تلك الدار، أي لإماطة الأذى عن الطريق - كما ورد في الأثر النبوي الكريم - والقيام بمسائر الواجبات اليومية التي يتطلبها الصالح العام للجماعة في ميادين الخدمة العامة.

«كنس» الامبريالية بالشعارات... نعم... أما كنس الدار... فمسألة فيها نظراً وهنا تكمن بدرجة لتدهور في مستوى الأداء المدني العام في المجتمعات

العربية التي لم ينقصها مناضلو الثورات، ولكنها تفتقر بشكل حاد إلى المناضلين في حقن الخدمات وذلك نصال نتطلع إليه الآن - بالناسا - في تجربة الحكم الذاتي الفلسطيني.

وما لم يتولر لمجتمعنا العربية هذا النوع من «المناضلين» فإنها لن تفارق تخلفها التحضري والمدني المقيم... مهما تيسر فيها الخطاب «المصالي» أو «الجهادي».

وبالإضافة إلى هذا القصور في تكويننا السياسي العام، فإن غياب القدرة على تحقيق «المفاهمة» السياسية بروح العطاء والأخذ، بين الأطراف العربية في البلد الواحد، وعلى الصعيد العربي العام، يمثل أخطر جوانب هذا القصور، ويفسر المجازيات الدموية في أكثر من بلد عربي... حيث يتندر أن نجد مشروعاً سياسياً عربياً على الصعيد الوطني أو الصعيد الإقليمي أو القومي العام تمت إدارته عن طريق التقاسم المشترك والتشارك بين أطرافه في صيغة مشتركة مرة تقوم على الأخذ والعطاء، والتبادل الدكي للمصالح والاهتمامات، وأسلوب الحوار التفاوضي ذي النفس الطويل القادر على احتواء الخلافات وتعدد وجهات النظر، والتوصل - بالتالي - إلى تسوية سياسية تأخذ في الاعتبار مصالح مختلف الأطراف ومواقفها وتمثل القاسم المشترك بين الجميع. بل إن كلمة «تسوية» - المقابلة لكلمة (Compromise) في الإنكليزية - تشير على الفور في الإدراك العربي العام لمختلف أنواع الشكوك والظنون ولا تفهم إلا بمعناها الآخر - معنى التنازل المشبوه و«التسوية» المذلة، علماً أنها في الأساس تعني الحل الوسط الذي يأخذ في الاعتبار مواقف جميع المعنيين بالأمر... حتى لو كانت «التسوية» بين عربي وآخر... بل وخاصة لو كانت بين عربي وآخر... .

ومن تجارب العمل العربي المشترك. وطبياً وإقليمياً وقومياً... على صعيد الجامعة العربية أو المجالس الإقليمية - كمجلس التعاون الخليجي ومجلس الاتحاد المغاربي - نجد أن القرارات والمواقف والصيغ لا بد أن يتم التوصل إليها بالإجماع، وإلا فإنه الخلاف والانشقاق وتجميد العمل المشترك ولو شد صوت واحد. وما أن يحدث الخلاف أو الاختلاف فإن إمكانية التحوير تتوقف لتبدأ «المواجهة» كلامياً... أو سياسياً... أو «صاروخياً»!

ولا تختلف الصورة حتى داخل البلد الواحد، كبيراً كان أم صغيراً. فنقطة البدء في الصراع اليمني، مثلاً، تتمثل في إخفاق طرفي الأزمة داخل الوطن

الواحد، في تحقيق «مفاهمة» سياسية على استمرارها، أو تعديلها، أو فكها إذا تطلب الأمر، مثلما تفاهم التشيك والسلوفاك على «فك» تشيكوسلوفاكيا السابقة، أو مثلما تفاهم المسلمون والكروات من جانب آخر - وهم مسلمون وكروات! - على إقامة اتحاد فيديرالي بينهم. ونحس إذا عذب أيضاً إلى أسباب إحفاق تجربة الوحدة بين مصر وسورية نجد من بينها عدم إمكانية تقاسم السلطة حسب مفاهمة سياسية متبادلة بين عبدالناصر والقيادة السورية. وهذا يطبق على معظم التجارب والأحزاب والقناعات العربية على صعيد البلد العربي الواحد، حيث نجد من النادر، بل من المحال، تبلور صيغ مرنة لتقاسم السلطة، أو لتداولها، أو لانتقالها سلمياً ونظامياً من طرف لآخر، ومن فرد لآخر حتى داخل أضييق الفئات الحزبية أو القروية المحاكمة.

إن السياسة باعتبارها في الممكن، وفر التكيف مع الواقع من أجل تطويعه وتحسينه، وفي الأخذ والعطاء، وفي الشراك والتقاسم، نقول إن السياسة بهذا المفهوم تبدو مفهوماً بعيداً عن الخبرة السياسية العربية. فالعربي إما «متاصل» ضد الاستعمار والسلطة، وإما متسلط مستبد في الغلبة، وإما مضطهد أو منفي في المعارضة، وإما صامت مقهور - ضمن الأغلبية الصاعدة - في أكثر الأحوال لكن من النادر أن نراه سياسياً يأخذ ويعطي، يتقاسم ويشارك، يدير ويبني، في إطار جماعة سياسية منتظمة وملتزمة من أجل تحقيق هدف سياسي متفق عليه ويمكن التحقيق وإذا ظهر هذا السور من السياسة تم القضاء عليهم في أغلب الأحوال وقد يشارك المجتمع بحركاته الشمولية وایدیولوجياته المتصلبة السلطات في القضاء على هذا النوع من الكائنات السياسية وبطبيعة الحال، فإن غياب الكائن السياسي الطبيعي في المجتمع السياسي العربي ليس ناجماً عن نقص أو قصور أبدي وحتمي في الطبيعة العربية، ولكنها ظروف وجدور مجتمعية وتاريخية معينة مر بها العرب لقرون طويلة أوجدت لديهم هذه «الإعاقة» السياسية المقابلة للعلاج إذا اعترفنا بوجودها أولاً ثم عكفنا على علاجها فقد استنتج ابن خلدون أن «طباع العرب» قد: «بعدت عن سياسة الملك» - أي سياسة الدولة بظراً لعياب وجود الدولة المستقرة والدائمة والثابتة في تاريخهم وإذا أخذنا في الاعتبار أن الدولة هي مدرسة السياسة (وإنها كذلك!) فكيف يمكن لأمة أن تتقن فنون السياسة إذا لم تدخل مدرستها (مدرسة الدولة) إلا منذ عقود قليلة من الزمن؟

وإلى مطلع العصر الحديث نجد مفكراً عربياً إسلامياً مثل الشيخ محمد عبده



يتعود بالله من لفظ (ساس) و(يسوس) مع أن فلاسفة اليونان منذ عهد أرسطو اعتبروا السياسة جزءاً من واجب المواطن الصالح والكامل. وما ذلك إلا لاختلاف التجربين. والحديث في غربة العربي السياسية حديث يطول. منذ زمن أبي حامد الغزالي نجد «وصيته» إلى ولده بالابتعاد عن السلطان ما استطاع. وحتى إذا عاش العربي في ظل دولة فإنها دولة غريبة عنه وغير تابعة من مجتمعه الأهلي. فهي إما يومية أو مملوكية أو مغولية أو تركية. ومن القرن الرابع الهجري نجد شاعر العربية أبا الطيب المتنبي يقول بصريح العبارة. (وما تفلح عرب.. مملوكها عجم) - أي أجنبي عريان - وعندما حكم عبدالناصر مصر قيل إنه أول مصري يحكم مصر منذ خمسة آلاف سنة. وعمال هذه المقدمة لا يسع للبحث في جذور الظاهرة وأسبابها ولعل الفصول التالية تفي بشيء من هذا الهدف ولكي أود، كما أشرت في البداية، إلى تأكيد الحاجة العربية الملحة إلى ضرورة دراسة القصور السياسي العربي العام دراسة عنصرية معرفية قبل كل شيء والنظر في استنساخ العلاج الناجع لها، لأنه لم يعد من احائر أن سقى في هذا «المسلسل» من الكوارث السياسية التي نتعاطى معها - كل كارثة على حدة - بنظرات جزئية وآنية لا تعبر من واقع الحال شيئاً.

والانتقال من إيديولوجيا إلى أخرى لم يكن مجدياً إذا لم نحقق الفهم المعرفي للمشكلة، قبل كل شيء، بتأسيس علم سياسة عربي، وعلم اجتماع سياسي عربي، قادر على التعاطي الواقعي مع الظروف السياسية في ضوء معطياتها المجتمعية الخاصة بها. أما التحليل الإيديولوجي فوق انسحاب - علمياً أو قومياً أو أصولياً - فلن يعبر من الواقع السياسي شيئاً طالما لم نتعامل واقعياً مع مقوماته المجتمعية الشاملة.

والمسألة ليست هينة وليست سهلة الحل فإذا تأملنا في التاريخ الحضاري للعرب نجد غيباً يعطاه إلا في الحجاب السياسي تفكرنا السياسي التاريخي هو أفقر الجوانب في تراثنا الفكري. كما أن المظم والمؤسسات والتجارب السياسية في تاريخنا العربي بعامة تجعل من غير المبالغ القول إن هذا التاريخ مصاب بمقر دم سياسي. وذلك ما جعل احاضر العربي يحمل معه أعراض هذه «الأنيميا» السياسية العربية إلى يومنا هذا. والقول المكرور بوجود قوى خارجية «تتآمر» على العرب يجب ألا يعفي العرب من مسؤولية مصيرهم. فهذه القوى ستفعل من أجل مصالحها ما تستطيع فما الذي يمنع العرب من العمل المحدي لحماية

الوجود والمصير؟ ولماذا استطاعت أمم أخرى في العالم - من صير وهند وياپان - تجاوز تأثير القوى الخارجية، والانتقال إلى بناء الذات، بينما لا يزال العرب محققين في ذلك؟ إذن لا بد من الاعتراف بأن شمة قصوراً ذاتياً في الأداء السياسي وفي المراسم السياسي وفي الشأن السياسي العام. والمكابرة في التسليم بهذا القصور والتقصير - على صعيد السلطة والمعارضة معاً - لن تؤدي إلا إلى المزيد من الكوارث السياسية الوطنية والقومية.

وما يجب تبيته بهذا الصدد أن العربي لا يقصه النسيب ولكن يقصه المراسم السياسي الملائم والخبرة السياسية العملية. فكل شيء ميسر في العالم العربي إلا السياسة! السياسة من حيث هي فن وعلم وأصول وأداء، وكائن طبيعي معترف به، فالدين ميسر والمذهب ميسر، والفكر ميسر والأدب ميسر - والأمثال الشعبية ميسرة - إلا السياسة.

وهذه ظاهرة يمكن فهمها، فلأن السياسة الطبيعية لم تجد فنونها المشروعة في المجتمع، تحولت احتقانا في شرايينه نحو مجالات أخرى وعبرت عن نفسها بالإسقاط والتعويض. وهذا ما يفسر الكثير من الخلافات المذهبية والفكرية والقبلية في الماضي والحاضر.

وإذا كان بعض العرب يسلمون الآن بالتحلف الحضاري العربي وبالتحلف التقني العربي... فإنه نادراً ما يعترف عربي بالتحلف السياسي للعرب... على الرغم من أن هذا «التحلف السياسي» هو العنوان الكبير لما يجري من كوارث ومن مزاليم وصراعات تعودنا أن نسميها «مؤسفة»... ولكن هذا الأسف لن ينفع... وسيتكرر إلى أن يتحول إلى همّ مقيم، إذا لم نبادر لفتح ملف هذا «التحلف السياسي العربي» في أبعاده المختلفة، وبكل ما نملك من قدرة على البحث والتشخيص والتحليل والمعالجة، بمنأى عن المثاليات والوجدانية القومية، والادعاءات «الوطنية» غير المستندة إلى أساس.

شمة «خصوصية» في تكوين العرب السياسي لا بد من اكتشافها وتحديدتها باستقلال علمي وفكري عن التعميمات المسطحة للأفكار السياسية السائدة والمنقولة عن تجارب الغرب والشرق.

ما لم يدرك العرب «خصوصية» تكوينهم السياسي... وهي ليست خصوصية تفوق واستعلاء، بل خصوصية مثقلة بأعباء التاريخ والمجتمع والجغرافيا...

ويمكنوا من التعرف إليها في الوفائع العينية لتجربتهم السياسية، التاريخية والمعاصرة، الخاصة بهم، والمتصقة بسماتهم التصاق الحدد باللحم، والرمش بالعين، فإنهم لن يعادروا الحالات «المؤسفة» التي يتابعونها كل يوم عن مصير مواطنهم في شرات الأنباء وكل «آت» سيكون أكثر مدعاة «للأسف» من سابقه للأسف الشديد!! نتحدث عن الوحدة ثم نحوض في ظلها أشنع حروب الجريحة... نشر بالديموقراطية ثم نتجاوز بالقصف العاصروحي... نوقع على موائيق التعاون والعمل المشترك ثم يبدل البعض أقصى جهده من أجل الالتفاف عليها... وخرقها. فإلى متى هذه «الشيذوفرينية» السياسية؟ أعني حالة انفصام بين الخطاب السياسي... وبين السلوك السياسي؟ أما أف لنا أن نضع هذه الحالة «الشيذوفرينية» تحت المجهر المختبري وفي قاعدت البحث... للتشخيص والعلاج... بدل تركها في الساحات العامة تعث بكل ما ننبه أو نحاوله؟ منذ عهود طويلة، والحالة السياسية للعرب في أغلب ديارهم، تدار بأسلوب «إدارة الأزمات» أكثر مما تدار بأسلوب التسيير الطبيعي للشأن السياسي كما هو الحال في معظم دول العالم.

فما تفسر هذا «التأزم المزم» لأحوال العرب السياسية؟ هذا سؤال لا أحسب أن الوعي العربي قد واجهه من زوايا المعرفة والتاريخية والواقعية بمعزل عن الايديولوجيا الرومانسية القومية. فمنذ بداية ما عرف بعصر «النهضة» في تاريخ العرب الحديث انشغل الفكر العربي بالإحياء اللغوي والأدبي، واستغرقه التمثل الرومانسي للتاريخ في بطولاته وفتوحاته وأمجاده - دون تأزماته وحالاته السياسية - ثم التفت هذا الفكر إلى العلوم الأوروبية يقتبس منها. وكان فيها الشيء الكثير ليتعلمه... عدا علم «الخصوصية» العربية في تكوينها التاريخي المجتمعي - السياسي، فذلك علم لا يمكن أن يؤسس إلا العرب أنفسهم وأقبل أن يتم إنحاز ذلك، جاءت موجه الايديولوجيات وأعدت رسم الواقع العربي على الورق حسب تفكيرها الرغائبي وعى هواها فتعاطم الانفصام بين «الوعي» الذي يزيّف وبين الواقع الذي لم يكتشف، وتقف «طلائع» كثيرة من المثقفين العرب إلى اليوم - بعاداتها الفكرية المتجمدة - لتمنع محاولات التواصل مع خصوصية ذلك الواقع على الطبيعة...

وهذا أخطر ما تواجهه الثقافة العربية في اللحظة التاريخية الراهنة، رغم خطورة «العولة» و«الأمركة» و«الشرق الأوسطية» وسواها، لأنه ما لم تتغير تلك

العادات الفكرية المتجمدة، فإن هذه المحاذير لن تجد ما يحول دون تصنيفها للثقافة العربية بعد أن تمت تصفية الكثير من مقومات الشخصية العربية سياسياً واقتصادياً وعسكرياً . .

فالثقافة العربية ما زالت خط الدفاع الأخير، وما لم «تثقف» السياسة العربية . والمهمة ليست سهلة على الإطلاق - فإن التسييس السائد للثقافة العربية، بمعنى التوظيف السياسي الرخيص لها، لن يؤدي إلا إلى هزتها كثقافة . .

(٣)

## القاسم المشترك في تجاربنا «الايديولوجية»: التقصير السياسي في اختبار البناء الحضاري

رغم التباين، بل التناقض الكبير، بين الحركات والايديولوجيات السياسية التغييرية التي مرّت على بلدان المنطقة العربية - والإسلامية بعامة - من تحديثية علمانية، إلى قومية وسطية، إلى دينية أصولية فإن ثمة شهراً كبيراً وخطيراً يجمع بينها على اختلافها ..

هذا الشبه، الذي يكاد يكون عملاً مشتركاً وظاهرة متأصلة ثابتة فيها جميعاً، يتمثل - باختصار - في أنها كانت وما زالت قادرة على هدم ما لا تريد، لكنها غير قادرة على بناء .. ما تريد!

استطاع الانحياز التحديثي في بدايات القرن حلحلة عدد من التقاليد والقيم والأفكار القديمة ونزعها من مكانتها، لكنه لم يتمكن من تثبيت وتأسيس قيم الحداثة الحقيقية، إلا فيما يتعلق بالمظهر دون الجوهر، وبالقشور دون اللبّاب. وحتى هذه المظاهر التحديثية لم نستطع البقاء في وجه التحدي الأصولي الذي اكتسحها مؤخراً ..

واستطاع المد القومي الوحدوي إسقاط عدد غير قليل من الأنظمة القطرية «الرجعية» في عثمانيته كما دحر الاستعمار في الكثير من معاركه، لكنه عندما دخل في تجربة بناء نظامه القومي ودولته، الوحدوية كان الفشل من نصيبه، في أكثر من تجربة ..

وفي الفترة الحالية استطاعت الحركات الأصولية إسقاط مصداقيه عدد غير قليل أيضاً من الأنظمة في البلدان العربية والإسلامية لكنه يصعب القول إنها قدمت

نمودحاً ناجحاً مشعاً وحادياً للآخرين سواء على صعيد تجاربها الحزبية التنظيمية أو تجاربها السلطوية الرسمية وهي تمارس الحكم .

ولعل تجربة «الثورة الإسلامية الأفغانية» هي أطول تجربة في هذه السلسلة تتسلط عليها الأضواء، ويرصد العالم مدى قدرتها على البناء والتأسيس المجتمعي والحضاري بعد مرحلة نقص وهدم «النظام القديم» الذي قاومه المجاهدون الأفغان بعنف واستشهاد وصبر لا يقلل منه، على صعيد التضحية والمعاناة، كون الولايات المتحدة الأمريكية وعدد من الأنظمة الإقليمية كانت تريد للمجاهدين «الانتصار» في النهاية على الجيش السوفييتي المحلل والنظام النابذ له في كابول (وهي حقيقة سياسية تؤخذ في الاعتبار على كل حال، مثلما تؤخذ في الاعتبار حقيقة الجهاد الأفغاني المشرف ذاته في سبيل الوطن والعقيدة، دون أن يختصر الموقف بنظرة أحادية تقبل وجهاً من الحقيقة، وترفض وجهها الآخر... ولعل من المفارقة الدالة ملاحظة أن الموقف الأمريكي من «الجهاد الفلسطيني» ضد الاحتلال الإسرائيلي لا يشبه إطلاقاً (11) الموقف الأمريكي ذاته من «الجهاد الأفغاني» ضد الاحتلال الروسي...).

. غير أن الحك الآن، وبعد أن تحقق الهدف المشترك الذي جمع الثورة الأفغانية بالقوى الدولية والإقليمية المعادمة للنظام الشيوعي في كابول، هو هل سيتمكن «المجاهدون الأفغان» من بناء جمهوريتهم الإسلامية التي أعلنوها... دولة ذات تجربة مشعة في البناء والتعمير والتقدم، مثلما كانت تجربتهم مشرفة في الثورة والقتال والرفض؟

تلك هي المسألة... وحقيقة ما يجري اليوم في أفغانستان يتبرأ منه أكثر الإسلاميين.. وإن كانت تفسيرات الإخفاق ما زالت تدور في الحلقة المفرغة.

وهي «مسألة» لا تُسأل عنها الثورة الأفغانية وحدها. وإنما تسأل عنها، وتُقيّم بها، وتُعرض على محكها كل حركة تغيير شهدتها المنطقة العربية والإسلامية من أحمد عرابي إلى سعد زغلول إلى حسن البنا، إلى جمال عبدالناصر، لماذا تظل السادق مشرعة في الصفوف الداخلية... بين مجاهدين و... مجاهدين؟

لماذا لا يتحول «الثائر» أو «المناضل» العربي والمسلم - بعد انتصاره في معركة تغيير النظام - إلى رجل دولة .. ورجل مجتمع مدني... ورجل تأسيس حضاري .. ورجل تنمية .. ورجل تقنية يستطيع أن يصمد في معركة الحضارة

في السجلات والأعراض

- التي هي المعركة الحقيقية في نهاية المطاف - بعد أن انتصر في معركة الانقلاب أو التعبير السياسي؟

لماذا يكثر لدينا «الامفلاييون» .. ويندر فينا «النهضويون» الحقيقيون الذين يستطيعون التأسيس للحصانة والتقدم كاستطاعتهم الثورة والتمرد؟

لماذا نجح سعد زغلول ومصطفى النحاس في تحقيق «استقلال» الدولة، لكنهما لم ينجحا - بالمثل - في بناء «دولة» الاستقلال؟

لماذا نجح جمال عبدالناصر، ذلك السجاح الرائع، في تحقيق الانقلاب السياسي، وإخراج الأجنبي المحتل، وتعبئة الجماهير ضد الاستعمار والنظم القديمة. . . لكنه لم يتمكن من بناء جمهوريته العربية المتحدة، ولا حتى دولته المصرية وحدها، حسب المقاييس والمثل التي ناصل من أجلها القوميون الوجدويون لتأسيس دولة العرب الواحدة، التعددية، الإنسانية، المتحصرة؟

وليس علزاً مؤامرات الاستعمار والأعداء. . . فأعداء أية حركة تعبير تاريخي لن سلّموا بانتصارها وبجأحها سيطرة وسواصلون مقاومتها ولا تفشيها حتى النهاية. . . ولن يرسلوا لها باقات من الزهور. . . ولن يقدموا لها أحلامها على طبق من ذهب. . . فهؤلاء الأعداء الشرسون ليسوا «جمعيات خيرية» ترعى المستضعفين، والمفلولين. . . على أمرهم!

المسألة مسألة صراع قوى. وعندما تريد دخول الصراع - وهو صراع وجود مفروض عليك لا خيار لك فيه - فيجب أن تدخله حسب شروطه ومتطلباته. . . حتى القبول بالسلام له شروطه ومتطلباته ولا يمكن أن تحققه بمجرد التنازل وإعلان الرغبة في السلام.

وأخشى أن عملية السلام اجارية حالياً بين العرب وحصمهم التاريخي لن تكون مرصية لهم، لا في مسارها ولا في نتائجها النهائية، لأنهم لا يملكون شروط السلام الحقيقي ومقوماته من توارن مع العدو، ووحدة موقف، ووضوح رؤية، واستعداد لتحمل التبعات المترتبة على العملية السدمية كلها. . .

\*\*\*

المعارقة بين القدرة على تحقيق «انقلاب الدولة» والعجز عن «بناء الدولة» تحتاج

إلى تمحيص دقيق من جانب المعنيين بأمر حركات التغيير والإصلاح في العالم العربي - الإسلامي .

لماذا تتكرر هذه الظاهرة، هذا الشكس المتواتر، لدى جميع الاتجاهات والحركات دون استثناء؟

عندما قامت الثورة المهدية في السودان قبل أكثر من مئة سنة (عام ١٨٨٢)، كانت من أكبر المفاجآت للعالم الإسلامي ذاته، مثلما فاجأت القوى الغربية، وفي مقدمتها بريطانيا التي كانت تحتل السودان

فقد استطاعت تلك الثورة في البداية، سجمائير مسدحة تسليحاً بدائياً، أن تهزم بقوة الإيمان حيوش الأمبراطورية البريطانية في عنفوانها وتحتل الخرطوم وتقتل أكثر قائدين بريطانيين أرسلوا لمقاومتها وهما هيكس باشا، والجنرال غوردون اللذان كان يتمتعان بصيت عسكري عالمي في ذلك الوقت

وبلع من «إشعاع» الثورة أن المفكر الإسلامي النهضوي «محمد عبده» من موقعه في قيادة تيار الإصلاح بمصر، فكر في الانضمام إليها والالتحاق بقيادتها في جنوب الوادي باعتباره الرد الحاسم على تردي الأوضاع في بلاد العرب والمسلمين

وتسلمت الثورة المهدية حكم السودان... وانتقلت من «الجهاد»... إلى... السياسة... فماذا حدث؟

حدث أن استمرت الدولة المهدية ١٣ عاماً كمعسكر محاصر، محاط بالأعداء من كل جانب، إلى أن سقطت، ولقد «سقطت» في واقع الأمر من «الداخل» رغم فداحة تحديات «الخارج».

وكان سقوطها عائداً إلى الأسباب الرئيسية الثلاثة التالية

١ - إنها افتقدت، على الصعيد القيادي، رؤية واقعية لحقائق الوضع الداخلي والخارجي، سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، وتصورت أن الدافع العاطفي الشعوري الذي انطلقت منه سيكون كافياً لبناء الدولة ومقاومة الأعداء واستمرار الصمود.

٢ - إنها افتقدت أيضاً برنامج عمل سياسي مرحلي في كيمية التحرك ومواجهة مشكلات الداخل وتحديات الخارج، ولم تمتلك خطة واضحة لسير عملها تجاه تلك المشكلات والتحديات في الواقع اليومي المعاش.



٣ - إنها لم تدرك - وهذا هو الأخطر - حقيقة التحدي الحضاري الذي كان يواجهها ممثلاً في القوى العربية المعادية واعتمدت الروح «الجهادية» وحدها في المقاومة، دون أن تعمل على امتلاك مقومات القوة الحصارية التي كان يمتلكها الخصم. فقد ظن فكرها نقلياً وحرفياً، ولم تستوعب متطلبات التقدم الحديث، فاستحال عليها خلق عناصر وطبقة عصرية منتجة لساء الدولة، ورسم برامجها، وتلبية احتياجات المواجاة ضد ذلك الخصم التكنولوجي المتقدم.

ويكفي أن نلاحظ أنها اضطرت إلى الاستعانة بأسرى الأعداء - من الأوروبيين - لإصلاح مشآئها الحربية، واتضح، فيما بعد، أن بعض أولئك الأسرى من الجواسيس الذين تعمّدوا التخريب وهذا ما يمكن أن يحدث لأية ثورة أو دولة تعتمد على «الخبرة الأجنبية» لتسيير مشآئها الحيوية، في كل زمان ومكان...

أما من ناحية «العكر السياسي»، فإن المهدي عندما أراد تعيين حليفته، لم يستشر أهل بلده، وإنما أعلن على الناس أنه رأى «رؤيا صالحة» جاءت في المنام، وحددت له اسم حليفته في الحكم «أطيعوه... ما أطعموني».

هكذا كانت بعض ملامح أبرز ثورة شهدتها العالم العربي الإسلامي في مطلع العصر الحديث...

قبل أكثر من مئة عام ولكن ما أشبه الليلة بالبارحة!

فلو وضعوا اسم أية ثورة أو حركة إسلامية معاصرة محل اسم «الثورة المهدية» في ذلك الوقت، هل سنضطر إلى تغيير الكثير مما قلناه؟ أليس يصدق ذلك عليها جميعاً دون استثناء كما صدق على الثورة المهدية؟

\*\*\*

ويبقى في النهاية أن هذه الأمة لم تبخل في ميدان الجهاد والاستشهاد. فقد قدمت العالي والنفيس تحت مختلف الرايات الوطنية والقومية والدينية منذ بداية «النهضة»... إلى يومنا هذا... وما زالت تقدم... ولكن روعة الاستشهاد لا تعوض عن امتحان القدرة على الساء... لأنها ليست بديلاً عنها.

ومن الجريمة في حق المستقبل والمصير ترك هذه الأمة تقدم التضحيات تلو التضحيات دون أن تصحب ذلك وترشده رؤية علمية للواقع، وبرامج عمل في التطبيق، واستيعاب حقيقي لمقومات القوة الحضارية في هذا العصر.

ومرد شعور الإحباط والياس الذي يسود الأمة حالياً إلى أنها لم تحقق إنجازات صلبة تذكر مقابل تلك التضحيات التي قدمتها...

فقد اندفعت ودُفعت إلى ميادين التضحية دون أن تكون هناك «بوصلة» هادية في البحر الهائج... فإلى متى سنبقى هكذا، نارقة الجرح، دون خطة علاج؟

وآن الأوان لدى جميع حركات هذه الأمة وانجهااتها أن تفكر في متطلبات «الجهاد الأكبر» جهاد التأسيس والبناء الحضاري، قبل أن تندفع في جهادها الأصغر... وحده، وإلا فسيظل هذا الحكم ساري المفعول عليها جميعاً. إنها قادرة على هدم ما لا تريد... لكنها عاجزة عن بناء ما تريد.

وما هكذا يصنع التاريخ ويبنى مستقبل الأمم.

(٤)

## في ظاهرة الإجهاض السياسي لمشروعات النهوض العربي ... مقاربات فكرية عامة ...

عاية هذه الطروحات أن تكون جسراً لتأسيس ثقافة سياسية عربية جديدة تدخل الوعي العربي العام ولا تنحصر في الدوائر البحثية والأكاديمية وحدها؛ أملاً في تحويل المعادة السياسية العربية الراهنة من مادة للانفعال والإحباط واليأس إلى مادة للتشخيص والمفهم والإدراك، وبالتالي التمهيد لعمل مؤسس على فهم علمي لطبيعة الأرضية التي يتحرك فوقها الفعل السياسي العربي لسر فقط على الصعد الرسمية والسنطوية وإنما على صعيد الرأي العام والاتجاهات والحركات السياسية الشعبية. فالأزمة في الواقع لا تطل السطة وحدها وإنما تطل المعارضه بالدرجة ذاتها وتطل التكوين السياسي العام للأمة ككل. فما أكثر ما تعيرت الأنظمة والشعارات والأحزاب الحاكمة دون أن تتخير طبيعة الأزمة السياسية إن لم تتعمق وتتفاهم. فلا بد إذن من الكشف عن الحالة المزمنة ومكوناتها التي تعيد إنتاج هذه الأزمات. إذ عندما يكون تحليلك للواقع مخالفاً لحقيقته الموضوعية فإن أي تحرك لتغيير هذا الواقع وأي برنامج سياسي يصمه له لن يكون بأفضل من محاولاتنا السابقة التي تحدثت مثلاً عن صراع طبقي في تحليلها لذلك الواقع بينما هي نواجه صراعاً قديماً أو طائفيّاً وما إلى ذلك (كمثال واحد بين أمثلة كثيرة للوعي الملتبس حيال الواقع).

إذن لا بد من مدخل معرفي وعلمي وموضوعي قدر الإمكان لتحقيق محاولة الفهم هذه، مع احترامي للمشاعر المثالية المخلصة من وطنية وقومية ودينية، وللمواقف المبدئية لأصحاب الأيديولوجيات المختلفة؛ فالإحلاص شعور نبيل وضروري وأصبح نادراً في الحياة العربية ولكن علينا تذكر المثل القائل ' (إن

الطريق إلى الحسم مفروش بالنوايا الطسة)، وكم أوصلتنا نوابنا الطيبة في الحياة العربية إلى ما هو أسوأ من الجحيم...



ولأدحل في صميم الموضوع، هذا المشروع السحشي يأتي محاولة للرد على السؤال الأساسي التالي ومظلومة الأسئلة المتفرعة منه: لماذا هذا القصور والإخفاق السياسي المتكرر في الحياة العربية؟ ولماذا تضيع السياسة العربية بيد ما تبنيه هي ذاتها بالذات الأخرى... ناهيك بمنحزات البهضة والتنمية والتربية والتقدم التي سنتها الأمة عبر مراحل طويلة بمحتلف قواها وقطاعاتها ثم هدمها السلوك السياسي العربي - تجاه الذات أو تجاه العالم - في ظرفة عين.

كيف حققت السياسة العربية ذلك الإسجاز الباهر عسكرياً ومطياً في حرب أكتوبر ١٩٧٣ مشقة أن هذه الأمة قادرة على فعل شيء له قيمته رغم وضعها وتجزئتها، ثم انتهت تلك السياسة ذاتها إلى كعب ديفيد، وخراب لبنان واتفاق أوسلو، وتشب العرب؟ وقبلها كيف تحول ذلك الإسجاز بين مصر وسوريا (١٩٥٨) إلى شبه قطيعة (١٩٦١)؟

وكيف حققت السياسة العراقية ذلك البناء الداخلي في العراق عبر سنوات التجربة والحرب الطويلة لثماي سوات ثم عززت تلك السياسة ذاتها بناءها المتميز رغم كل نواقصه للمصير الذي شهده اليوم. ليس مصير سائها فحسب بل مصير العراق ومصير الخليج ومصير المشرق والوطن العربي كله؟

ثم من جانب آخر، ألم نتصور أن هزيمة ١٩٤٨ كانت لقصور الأنظمة التقليدية؟ لماذا فعلت الأنظمة الثورية عام ١٩٦٧؟ إذاً القصور السياسي مشترك ومتواصل. وعندما صعدت طبقات وفئات شعبية إلى الحكم في أقطار عربية كثيرة، وتولت أنظمة الاستقلال الوطني وكوادرها الأهلية العربية إدارات البلاد العربية على اختلافها، كيف جاء مستوى التعاطي السياسي الداخلي والخارجي ومستوى الإدارة والخدمات مقارنة بالعهد الاستعماري أو الأجنبي؟ فالسياسة ليست قرارات عليا فقط. إنها إدارة الحياة الوطنية على مختلف مستوياتها من البلدية إلى المرود إلى المدرسة إلى الشركة إلى الدائرة، فكل مواطن هو كائن سياسي هذا المعنى وعليه تحمل مسؤولية، وكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته... فالسياسة تبدأ بتدبير المنزل قبل أي شيء...

في التحليلات والأعراض

من ناحية أخرى... كيف تتصرف فصائل المعارضة العربية فيما بينها؟ وكيف تعامل بعضها مع رفاقه عندما تسلم الحكم؟ أسئلة كثيرة لا بد من طرحها بصوت مسموع وبطريقة العصف الذهني... وأرد أن أوضح بلا موارنة أن أسئلتي هذه لا تنحصر في نقد السلطات العربية وحدها على مسؤوليتها الثقيلة، ولا تنكسر على مهاجمة القوى الأمبريالية والصهيوية على شرورهما البينة.

فهذه القوى الأمبريالية والصهيوية قوى شريرة بطبيعتها وتبرير أوصاعنا سؤامراتها تحصيل حاصل وتفسير للماء بالماء، لأنها ستتصرف هكذا كلما وجدت الفرصة سانحة والثغرات مفتوحة والمعطيات العربية معرّية... وكل دولة قوية في العالم تفعل هذا

الأمبريالية والصهيونية ليست جمعيات خيرية ولن ترسل للمخلصين العرب باقات من الزهور على مواقفهم صدها، وكل من لديه برنامج سياسي في المنطقة العربية عليه أن يحسب ألف حساب للأمبريالية والصهيوية وكذلك للصين والهند واليابان وروسيا أيضاً في المستقبل القريب وإلا فليوفر عن نفسه المشقة ولا يعرض جهود الأمة ونضحياتها ومعاناتها للضياع. والمسؤولية كبيرة جداً، خاصة إذا أراد دعاة التغيير أن يبنوا ما يريدون، لا أن يهدموا فقط ما لا يريدون ويتوقفوا عند حدود الهدم فمسؤولية البناء كبيرة، أكبر من مسؤولية الرفض السلمي بكثير.

وهذا هو محك الاقتدار السياسي في نهاية المطاف القدرة على البناء بأبعاده كلها والحفاظة على ذلك البناء بالمسؤولية المباشرة لأصحابه، وليس بالاعتماد على نوايا الآخرين أياً كانوا، حتى لو كانوا أصدقاء، أو أشرار.

فالخصيلة إذن... بعد هذا الاستطراء... أن ثمة قصوراً سياسياً عاماً في السلوك السياسي العربي العام رسمياً وشعبياً. والسلوك فردياً كان أو جمعياً يصدر عن بنية تكوينية ذاتية تتداخل فيها عوامل الوراثة والبيئة والتربية والتجربة ولوعي بالذات وبالأخر... مما هي العوامل التكوينية التاريخية والاجتماعية المؤثرة في السلوك السياسي العربي؟

هنا أيضاً لا بد من احتياطات وتحفظ مهم. إن الحديث عن بنية مجتمعية وتاريخية محددة يصدر عنها هذا السلوك السياسي الجمعي القاصر، لا يعني قصور الأمة بشكل مطلق وحتمي. فلا مطلقات وحتميات في العلم والبحث المنضبط. والأمة

العربية والإسلامية بشكل عام لها عطاؤها المتميز في التاريخ . وأجبت في الماضي والحاضر من القادة السياسيين من لهم قيمتهم الساقية . كما أنها قدمت وتقدم من التضحيات السياسية والبطولية ما لا يحتاج إلى مديح . كما أن الفرد العربي أثبت قدرته بل وسوغه في مجالات كثيرة، بل وعلى صعيد عالمي في الطب والاختراع وغيره . ولكن المفارقة أن هذا الفرد المبدع يكون أكثر إبداعاً عندما يكون في بيئة أجنبية خارجية، أما إذا عاد إلى منيته المجتمعية التقليدية أو بقي فيها في وطنه العربي، هنا أو هناك، أطبقت عليه هذه السية وهذه الشبكة من العلاقات المجتمعية والجمعية وعرقلت إبداعه . فالعربي يدع فرداً ولكن ما أن يدخل الأفراد العرب في مجموع من الجامعات بينهم حتى تبدأ مشكلتهم من إدارة مدرسة ودائرة إلى إدارة الجامعة العربية إلى إدارة حركاتهم السياسية الكبرى وكياناتهم القائمة . لتأمل علاقات المجموع العربي على مستوياته المختلفة . المجموع الإداري . المجموع الحزبي . المجموع المدرسي والجامعي . المجموع القيادي سياسياً واقتصادياً وثقافياً وعلى كل صعيد، وقبل هذا وفي أساسه وقاعدته المجموع القبلي . المجموع القبلي والعشائري، والمجموع الطائفي وهما أحطر هذه المجموعات . إنه نسيج مجتمعي وشبكة علاقات جمعية ومجتمعية تعان الخلل من داخلها وفيما بينها . وقد كانت لهذه المجموعات التقليدية وظيفة تاريخية وما زال لها دورها في الظروف الراهنة . ولكن الإشكالية أن تكوينها الأساسي يتناقض مع مفهوم المواطنة والدولة في العصر الحديث، كما يتناقض مع الإسلام في دعوته إلى مجتمع المساواة والوحدة فقد ظل المجموع القبلي والطائفي تاريخياً مصدر تحد لشمولية الجماعة الإسلامية الواحدة ولم يصهر نهائياً فيها؛ وكذا في الحركات والأحزاب القومية والوطنية والإسلامية المعاصرة التي لا تلبث أن تعود إلى تكويناتها العصبوية التقليدية في لحظة الاختبار . والشواهد القائمة بهذا الصدد أكثر من أن تحصى، من الحزب الاشتراكي العدني الذي عاد إلى جذوره وصراعاته القبلية، إلى حركة الجهاد الأفغاني التي ارتدت أيضاً إلى قبائلها، مروراً بالأحزاب القومية انوحادية في الشرق إن حالة الارتداد إلى المجموعات التقليدية القديمة ظاهرة متكررة أياً كانت الشعارات والإيديولوجيات المعنة من الماركسية إلى الإسلام السياسي إلى الأمة الواحدة «الخالدة» .

وهكذا فما زال أي مجموع تنظيمي حديث أو تحديثي في الإدارة والسياسة والاجتماع، وأي توجه لمجموع إسلامي أشمل، بالمثل، خاضعاً لتأثير الارتداد إلى

ملك المجاميع العصبوية القديمة الأكثر تحاماً وأثراً والتي قاومت التوجه الإسلامي لتوحيدي والتفت عنه في عصور عديدة، وما زالت تقاوم التوجه المعاصر لإقامة التكتلات والمجاميع الحصارية والاستراتيجية الكبرى في العصر الحديث. وتبقى مسؤولية حركات المستقبل العربي والإسلامي كبيرة شأن مدى قدرتها على إيجاد الصيغ الجمعة الملائمة والقادرة على لَمّ تلك التشققات العصبوية وإذابتها أو ضبطها ضمن كيانات أكبر، وأبقى. وهنا أرى أن الإسلاميين والتحديثيين في قارب واحد وأمام تحد واحد بشأن هذه التعدديات المشتركة.

وصحيح أن هذه المجاميع العصبوية تلتقي إسلامياً في إطار حضارة واحدة وعقيدة وشريعة واحدة، كما تلتقي عربياً في إطار لغة واحدة وثقافة موحدة، ولكنها على المحك المجتمعي والاقتصادي والسياسي بالذات، وفي الممارسة الفعلية والعلاقات العملية المباشرة فيما بينها، تنصرف في الأغلب كوحدات متصارعة أو متنافسة، أو غير قابلة للتوحد في أحسن الأحوال هكذا فالوحدة المعوية، دسية كانت أم قومية، تعاكسها وتستزفها كيانات مجتمعية واقعية مادية قد تولد مستوياتها القيمية والشفافية أيضاً على المدى البعيد، ما لم يتم التوصل إلى الصيغ الجمعية الأكبر والأقدر على ضبط وتنظيم التعددية المتفتنة. (وذلك ما سعالحه في موضع آخر من هذا الكتاب).

وهنا لا بد من ملاحظة أن تشكلات المجموع العربي - تقليدية كانت أم تحديثية - بحاجة إلى قدرتين تنظيميتين افتقرت إليها المجاميع العربية. القدرة على إدارة الائتلاف والقدرة على إدارة الاحتلاف. فالقدرة على إدارة ائتلاف أكبر سن العرب ما زالت من القدرات الغائبة في تعاملاتهم، تقليديين كانوا أم تحديثيين، وحتى إذا واجهتهم تحديات مصيرية بل عندما تواجههم التحديات المصيرية بالذات يكشف الاختبار عن مدى قصورهم في إدارة الائتلاف بينهم. إلا أن القدرة الأكثر ندرة وتنبأ في السبوك العربي الجمعي هي القدرة على إدارة الاختلاف فيما بينهم إذ سرعان ما يتحول الاختلاف إلى نزاع وشقاق والواقع أن الاختبار يبدأ من هنا: من اكتساب القدرة على إدارة الاختلاف، فمن لا يستطيع إدارة اختلافه لن يتوصل إلى إدارة ائتلافه وإبقائه قائماً باحتواء الاختلاف وتنظيمه وضبطه، ذلك إذا كان الائتلاف من متطلبات الحياة، فإن الاختلاف من سنتها أيضاً وغير مجد إنكاره. وهذا ما يجب أن يبدأ بتعلمه دعاة الوحدة أيّاً كان شكلها قبل تقديم المواظ بشأن فوائد الوحدة المعروفة والمتفق عليها نظرياً وعاطفياً

ولاحمال تاريخي سريع بشأن هذه البنية التعددية الصراعية في السبب المجتمع العربي وتأثيرها في علاقات المجموع العربي، لا بد من التنبه محدداً إلى أن هذه الظاهرة ليست معصلة أخلاقية دائمة في الطبيعة العربية، ولا مسألة جيئية هي التكوين العربي ولا تتصف بالحنمية بأي شكل، وإنما هي وليدة أسباب وعوامل ومكونات حفرافية وتاريخية واجتماعية تعود إلى النحرثة الصحراوية للجسم العربي الحضري والاضطرار للاعتماد طبيعياً على التكوينات القبلية في تلك الشاة الصحراوية الرعوية، مع تعرض هذا الانبساط والتباعد الحفرافي العربي الواسع باستمرار إلى موجات وغزوات التمرقق والشتات كما لم تتعرض له أمة أخرى في التاريخ. وثمة فارق طبيعية الحال بين مؤثرات الانفتاح الحضري الحر للأمة ومؤثرات التمرقق المفروضة عليها وللمقارنة الإيصاحية، فإن موقع اليابان في جانب قصي من العالم جنبها الكثير من مؤثرات التمرقق والتحرثة وأتاح لها الانسحاب والتماسك القومي الذي نلاحظه في تكوينها. فموقع اليابان نمعة من هذه الزاوية، أما موقع العرب في الحفرافيا الطبيعية والسياسية في العالم فليس أقل من اختبار صعب مستديم لا يمكن أن تصمد فيه إلا إرادة جماعية قوية يتخذ هي جسمها الجغرافي أكثر مما يوحدتها كما هو الحال في اليابان أو الصين التي تربطها شبكة شهرية ورياعية لا تحترقها في وسطها وفيها المفاعلات الصحراوية المحدبة والمتفاعلة. وكمقارنة إيصاحية ومعرفية شبيهة نلاحظ أن تلك العوامل الموضوعية جعلت دائرة الحصار العربية الإسلامية كرباط معنوي واحد تطوي على تعددية متكاثرة من الدوائر السياسية - المجتمعية الأصغر بداخلها، بينما تطابقت دائرة الحصار الصينية ودائرة الدولة والسياسة الصينية معظم عصور تاريخها ولم تسق إلا هونغ كونغ التي عادت إلى الصين مؤخراً، وتايوان التي فصلتها الجغرافيا البحر، كأبي جغرافيا انفصالية، ولكن تتحدد اليوم جميع علاقات الصين الدولية على أساس مستفضل عودتها إلى الصين. وعندئذ ستتطابق دائرة الحصار الصينية ودائرة الدولة والسياسة الصينية تمام الانطباق. وسيبقى أن يرى العالم من بعدنا على امتداد الزمن الحادي والعشرين كيف ستتقرر صيغة العلاقة بين دائرة الحصار الإسلامية ودوائر السياسة الإسلامية المتعددة.

وثمة ملاحظة مفصلية تتعلق بكيفية التباس الوعي العربي العام بشأن طبيعة هذه البنية التعددية الصراعية والتشردمية في السبب المجتمع العربي وإفرازاتها السياسية.



وهي أن هذه البنية التاريخية قد نضجت ونرسست وتكسبت في القرون المتأخرة من التاريخ العربي الإسلامي التي يقفز الوعي العربي المعاصر فوقها سراعاً من عهود الازدهار الحضاري العربي في قرون الإسلام الأولى وصولاً إلى عصر النهضة الحديثة، ويختصرها في سطر مطم تحت عنوان عصور الانحطاط المملوكية أو ما إلى ذلك

ولكن هذه العصور «المظلمة» يصل امتدادها الرسمي إلى ألف سنة تقريباً. والمجتمعات العربية الراهنة بتكويناتها وشبكة علاقاتها هي من حيث الواقع التاريخي نتاج هذه العصور المملوكية وليس عصور الازدهار التي هرب إليها والتي طواها الزمن البعيد. إن وعينا السائد يرفض حقيقة هذا الإرث التاريخي أو هذا العبء التاريخي الموروث بالأحرى ويتهرب من صلتك الراهنة به مع أن مجتمعاتنا في معطياتها التكوينية الموروثة هي امتداده الطبيعي. يقول الفضل شلق: «تكون لدى العرب وعي تاريخي زائف يختفي فيه التاريخ عندما تنهار الدولة المركزية، دولة العرب الإسلامية، ثم يعود إلى الظهور في القرن التاسع عشر فيما يسمى (عصر النهضة العربية) ونتيجة لذلك فإن العرب نوعهم المنس هذا يسقطون أنف عام من تاريخهم، بين سقوط دولتهم المركزية في التاريخ وبدء عصر نهضتهم الحديثة».

هذا «الثقب الأسود» الهائل في وعي العربي المقوص بحقيقتهم التاريخية لألف عام، ما لم يشم تشخيصه واستيعاب أبعاد إرثه الثقيل، فإنه سيستمر فاعلاً في واقع العرب على الرغم منهم. وكما قال الفيلسوف جورج سانتيانا: «إن الأمم التي لا تقرأ تاريخها معرضة لإعادة إنتاجه... لغير صالحها...»

إنه ألف عام من التاريخ غير المريح وغير المبهج مطلوب استيعابه من أجل تجاوزه، لأنه ما يزال ممتداً وفاعلاً من خلال البنى العنصرية التي رسبها بعمق في التكوين المجتمعي العربي. وعندما يكون التاريخ ممتداً بهذا الشكل الواقعي فهو تاريخ معاصر. بل هو حاضر معاصر وهذا ما يتطلب دراسة من هذه الوجهة إنه التاريخ الحاضر الذي لم يرحل بعد. والذين سيتعجلون الوصول إلى اللحظة الراهنة والمستقبلية، لا بد أن يتأملوا بشيء من الصبر هذا الفج التاريخي ليصلوا إلى نقطة التحاور. وكما قال بيير فيلار: «أد تفكر سياسياً بشكل جيد، فعليك أن تقرأ تاريخاً بشكل جيد». إذن لا مفر من التاريخ للوصول إلى الحاضر السياسي.

وملاحظة منهجية أخرى أنني في هذا التشخيص والتحليل غير معني بتقديم عامل على آخر. جغرافياً أو اقتصادياً أو غيره. إن جميع العوامل الموضوعية يجب الأخذ بها حسب آثارها وإفرازاتها في البيئة المخصصة التي ندرسها وليس بشكل نظري وسحالي مطلق. والمهم التعرف إلى حقيقة وخصوصية التركيبة المجتمعية وإفرازاتها السياسية أياً كانت. والذين تصوروا أني قدمت الجغرافيا وأعطينها حتمية وأعففت العامل الاقتصادي بالمقابل لم يقرؤوا تحليلي هذا بالشكل الذي قصده. وقد خصصت مقدمة الطبعة الثانية من كتاب «تكوين العرب السياسي» لتوضيح هذا الإشكال لمن شاء. وأوضح أن العامل الاقتصادي مؤثر بطبيعة الحال في المنطقة العربية لكن بخصوصية معينة.

وإذا كان التعميم المطلق في الخلاصات عرضة للخطأ، فإن التعميم المطلق في المنهج أشد خطأ. حيث تُبنى عليه أخطاء أكثر. إن عامل الجفاف المناخي في بيئة نهريّة وفيرة بالمياه - مثلاً - كأوروبا العربية أو آسيا الموسمية يمثل عاملاً مقلقاً ولكنه ليس قاتلاً كما في بيئة صحراوية جافة كالمنطقة العربية التي يمثل الجفاف الشامل فيها لسنين قليلة مسألة حياة أو موت. من هنا المناقشة حول أولوية أو عدم أولوية العامل الجغرافي بشكل مطلق بحث شبه ميثاقيريقي السؤال أين يفعل هذا العامل الجغرافي الماسخي فعله. في أي نوع من البيئة. وهذا معنى الخصوصية التي ركزت عليها. خصوصية فعل العوامل الجغرافية والتاريخية والاجتماعية المختلفة في السمة العربية المخصصة التي نريد دراستها. لقد درسنا «العام» من القوانين المجتمعية وفاتنا، الخاص منها لأنه يتطلب الكشف عن مثل هذه الخصوصيات وما لم ندركها في بيئتنا العربية التي ندرسها فسنظل نعلّق القوانين العامة للمجتمعات الأخرى على القوانين الخاصة بتكويننا، فيفقد منا التوازن المطلوب في الرؤية بين «العام» و«الخاص».

ومن هذه الزاوية أطرح في هذا المشروع البحثي مفهوم الخصوصية العربية المطلوب الكشف عنها وليس الخصوصية بمعنى التعالي على الآخرين بل حددت فهمي لها بأنها خصوصية مثقلة بالأغواء. ثم إن هذا البحث - كملاحظة منهجية أخيرة - معني أساساً بدراسة الواقع التاريخي الممتد بآثره إلى الحاضر كـ تشكل وتشكلت منه الاجتماعية. فهو ليس بحثاً في العقل أو الفكر السياسي الخالص من حيث هو بنية فوقية. إنه دراسة في البنى المجتمعية التحتية بالدرجة الأولى لأن هذه البنى التي ما زالت فاعلة ومؤثرة قد أهملت دراستها ودراسة

## في التحليلات والأعراض

العوامل الموضوعية التي كونتها من ناحية، والآثار والناتج والإفرازات الساجدة عنها في الحياة العربية المعاصرة من ناحية أخرى. هكذا فإن دراسة العقل أو الفكر السياسي شيء، ودراسة الواقع السياسي شيء آخر. والدراسة المثلى هي تبيان كيف جاء العقل السياسي كتعبير مباشر أو غير مباشر عن ذلك الواقع السياسي. ولكن ذلك لا يتأتى إلا بدراسة الواقع أولاً دراسة مستفيضة. وحيث إن هذا الواقع، كما نرى، مرتبط بعصور تهرب منها الوعي العربي العام، وتكوينات قبلية وطوائفية وشبكة علاقات معقدة وحساسة بشرتنا الإيديولوجيات التقدمية، ومعها الدعوات الدينية المثالية بأننا تجاوزنا وتسامينا عليها، فقد كان من المخرج حتى في الأبحاث العلمية التطرق إلى موضوعات كهذه. وسيلاحظ القارئ الكريم أن هذه المعالجات لتلك المواضيع الحساسة في الجسم العربي ما زالت تستدعي من مقاربات رعبة الملل وتحفظات تعبيرية للمحاول في البيضة دون كسر هاء. ولكن لا بد مما ليس منه بد!!

يبقى محتوى الاستنتاجات والخلاصات والفرضيات التي توصلت إليها عبر هذه البحوث. وليس من الممكن إيفاء هذه الموضوعات حقها في هذا الحيز القصير. فهذه المحصلة تقف أو تسقط من خلال القراءة المتأنية والمحصنة لمضامينها وحيثياتها العلمية. وهذا ما أتطلع إليه من جانب للنقاد والقراء العرب بعامه. ولكن ما سأحاوله، ولتهيئة أرضية المعالجة، أن أقدم مقطعاً تحليلياً مختصراً جداً، وقد يكون مقتضباً وعلى درجة من التبسيط المخل، للواقع السياسي التاريخي العربي في مطلع العصور الإسلامية لا لذلك التاريخ في حد ذاته ولكن لتبيان مدى الدلالات السياسية للمعاصرة التي نستطيع أن نستخلصها من ذلك التاريخ، إذا اقربنا من حقيقة وطبيعة القوى التي كانت تصنعه وتحركه.

## «المقتل السياسي»

سيكون هذا التجريد الموجز لدور السياسة في مصير الحضارة الإسلامية وإعطائاتها مع دلالات معاصرة. ومن المكنر، لولا ضيق المساحة، أن نجري هذا التحليل نعنه لتأثير العامل السياسي وإشكالاته في مصير النهضة العربية الحديثة ومن محمد علي، وتأثير السياسة في مصير الحركة الوحدوية العربية بقيادة عبدالناصر.

فمن الحضارة الإسلامية، إلى السهبة العربية الحديثة، إلى الحركة الوحدوية العربية، إلى محاوله العراق الشروع في بدايات هبة قس كارثة عرو الكويت، يرى أن الثأرم السياسي والقصور السياسي هو (كعب أخيل) الذي يأتي منه تداعي الجسم الحضاري أو النهضوي كله.

لقد مثلت السياسة مقتلًا خطيراً للحضارة العربية الإسلامية منذ عصورها المبكرة، فمن الحروب الأهلية في صدر الإسلام بين كبار الصحابة حيث سل أول سيف في الإسلام على مسألة الخلافة، إلى الصراع الدموي بين الفرق الإسلامية في سبيل السلطة الذي ارتدى طابعاً دينياً فيما بعد، ما زال يقسم المسلمين إلى اليوم، إلى الصراع بين العروغ والفصائل القرشية من هاشمية وأموية حتى حيث أن نفس قريش ذاتها وهي التي مثلت لحمة الدولة وقيادتها، إلى انتقال الصراع داخل البيت الأموي الذي أسقط الدولة الأموية من لداخل وهي هي عنصرون الفتوحات، إلى تصفية الأمويين حسدياً على يد العباسيين، وانتقال عدوى الصراع إلى العباسيين أنفسهم حيث اعتال المصور عمو، ثم بلغ الاقتتال بينهم دروته في حرب الأخوين، الأمين والمأمون، وهو الصراع الذي خرج منه العرب - عرب الحاضرة - من موقع السلطة والقيادة السياسية والعسكرية، وحل محلهم العرس في عهد المأمون وكانوا حضراً أيضاً ذوي تراث حضاري وكان قد بدأ تأثيرهم منذ مطلع العصر العباسي وإلى هـ لم يحدث انقطاع حضاري أو سياسي نوعي بحلول العرس محل العرب وإن غير الطابع القومي لسحب القيادة دون أن يتغير طابعها الحضاري والعكري.

غير أن المعتصم، أحامها الثالث، «أعطى» من هذا الصراع باللجوء إلى حل آخر تصوره مخرجاً فكان كارثة لأبائه والدولة والحضارة كلها فقد جلب أحواله، ترك معهم عصبياتهم التي وصلب لتو من مراعي آسب انوسطى، وكانوا جفاة غلاطاً كالكائنات العجماء كما وصفهم الطوري، أو «بدو العجم» كما اختصرهم الحافظ، مما أدى إلى ثورة أهل الحاضرة بغداد عليه وعليهم، فاضطر إلى حشد عسكره الرعوي في سامراء التي بناها لهذا الغرض. ومنذ ذلك الوقت شأت العلاقة المقلوبة والفاجعة بين المدينة المحاصرة والعسكر الانقلابي الحاكم، تسلط عليها والتخلف عنها المايمة المحاصرة التي تصح الحصرة ولا تملك السلطة والعسكر الرعوي (أو الريفي في عصرنا الحديث) الذي يملك السلطة بالوة ولا يصنع الحضارة، ففاقد لشيء لا يعطيه. ومنذ ذلك الوقت ستصدق عبارة ابن

خلدون الخالدة التي ما زالت تمثل جوهر الأزمة بالنسبة للمجتمع المدني والمدني العربي المنتج للتقدم والفكر دون أن يملك أثناءً سياسية يدافع بها عن نفسه، والذي تنتج قواه المتحصرة العلم والعمران والاقتصاد لكنها عاجزة عن تعبئة نفسها سياسياً في وجه القوى المجتاحة لها من خارجها، بندية أو ريفاً قال ابن خلدون «وأهل الحضارة عيال على غيرهم في المداقعة والمماصة قد ألقوا السلاح، وتوالت على ذلك منهم الأجيال. حتى صار ذلك خلقاً يتسرل مرحلة الطبيعة» - انتهى قول ابن خلدون.

وأقول وزعم ما زالوا كذلك يا أما زيدا (وتلك هي كنية ابن خلدون)

نعود قليلاً إلى انقلاب العسكر التركي الرعوي في بغداد. فمن هناك صدر البلاغ رقم (١) وكان ذلك أول انقلاب عسكري في تاريخ الإسلام السياسي قبل انقلابات المرحلة العربية الحديثة بأكثر من ألف سنة من أريد أن يؤرخ... صحيح أن المعتصم بقي على رأس السلطة، ولكن ما حدث لأكثر من عشرة حلفاء عباسيين من أبنائه وأحفاده على يد هذا العسكر الرعوي الآسيوي مثل منعطفاً حاسماً ليس في تاريخ العرب السياسي فحسب، فهذا يبرهن ومتفق عليه، وإنما في تاريخهم الحضاري كله وذلك ما لم يتوضح بلوعي التاريخي العربي بعد

لقد اهتم المؤرخون بأصل هؤلاء العسكر - كونهم أتراكاً من آسيا الوسطى - لكنهم لم يلتفتوا بعناية لانعكاسات وإفرازات طبيعة مشيئتهم المجتمعي كونهم عناصر رعوية غير متحصرة. وكان هذا مقتل الحضارة العربية الإسلامية في أوج شباهها ليس في السياسة فحسب وإنما في الفكر والاجتماع والعمران والتقدم المدني بعامة. وهنا يتجلى التقاطع العكسي بين السياسة والحضارة في الواقع العربي. وهذا أول نمادجه.

فمن يقارن بين «الليبرالية الحضارية» في عهد المأمون، منشئ دار الحكمة، ومطلق حركة الترجمة المنظمة والتأليف والبحث، والمرسل دهاً مقابل كتب الحكمة عند الإغريق، والذي كان الفيلسوف أرسطو من رآه في رؤى المأمون، والمتروك بأهل الذمة حتى اشتكى رهبانهم من كثرة تلطفه مع أتباعهم؛ والمتنبئ الاتجاه المعتزلي العقلي كإيديولوجية للدولة.

أقول من يقارن بين هذه الليبرالية الحضارية - إن حار التعبير - وبين «أصولية» عصر المتوكل - إن حار التعبير أيضاً - بعد عقدين من الزمن، حيث تم الكوص

عن هذا كله، وتم التشدد ليس مع أهل الذمة فحسب، وإسما مع الفرق الإسلامية الأخرى؛ نجد أن انقلاباً حضارياً، بل إجهاداً حضارياً كاملاً قد حدث مع تغير قاعدته السلطة العسكرية والسياسية؛ فقد ذهب المتوكل نفسه ضحية عسكره الرعوي، وكان أول خليفة مسلم يقتله عسكره بتلك الطريقة.

حدث هذا كله قبل اجتياح هولاءكو لبغداد بأكثر من أربعة قرون. وهذا يعني أن القطيعة الحضارية قد بدأت في العقود الأولى من القرن الثالث للهجرة، وبسبب خلل سياسي أساسي تمثل في غياب قوى الحكم المتحضرة وليس عندما اجتاحتها المغول في منتصف القرن الهجري السابع. لقد أسقط المغول الجسم الحضاري المتبقي أما الروح الحضارية فاختفت منذ ذلك الزمن المبكر.

### \* هل كانت ثمة.. «دولة»؟

ومع اجتثاث جذور الحضارة وبُناها ومؤسساتها، فهناك ضحية أخرى لا تقل عنها أهمية. إنها مؤسسة (الدولة) والدولة لا تقوم إلا على قاعدة المجتمع الحضري الآمن المستقر وفي مركز وإقليم ثابت لرأس طويل والرعيون الرحل لا ينشئون دولاً، وإن أقاموا سلطة. وهذا يطق حتى على السلطة الأمبراطورية العثمانية التي أقامت كياناً سلطوياً أمبراطورياً فضفاصاً فوق المنطقة العربية. ولكنها لم تكن دولة بالمعنى العضوي للدولة المؤسسية المباشرة لمناطقها ورعاياها كالدولة الصينية مثلاً. وحقيقة الأمر أن البنى العصبوية العربية عاشت في ظل زعاماتها المحلية وفي مذهب وبواديها وجبالها في ظل ذلك الإطار السلطوي الفضفاص للسلطة الأمبراطورية العثمانية. فتصور العرب بعد خروجهم من ظلها وتكوين دولهم الوطنية «القطرية» أنهم خرجوا من الوحدة إلى التجزئة. وذلك تصور يحتاج إلى تدقيق تاريخي للتأكد من مدى مطابقتها للواقع. فكثير من الدول الوطنية العربية جاءت في واقع الأمر كتوحيد لبنائها المجتمعية المبعثرة الصغيرة التي تآثرت بعد انهيار السلطة العثمانية، كما جاءت، أي هذه الدول الوطنية، كأول تجربة دولة حقيقية مباشرة لمواطنيها ولو أن تلك النوى العصبوية الصغيرة قد اندمجت حقاً في كيان دولة واحدة طوال العهد العثماني لما تبعثرت بهذا الشكل الذي احتاج إلى تجميعها فيما عرف بالكيانات القطرية. وكفي أن نلاحظ أن مدينة كالنجف بالعراق انقسمت إلى أربعة أحياء مستقلة ومنفصلة عن بعضها بعد خروج

الأثراك، وأن أحد أحيائها أصدر دستوراً خاصاً به إلى أن قامت المملكة العراقية في مطلع العشرينات.

وكنها مسائل دقيقة ولا مجال للإسهاب فيها وقد عرضتها مدعومة بالشواهد في «تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية» وقد قصدت بمغزى الدولة القطرية هنا مغزاها في التطور التاريخي العام للعرب. حيث أثبت أن العرب لم يعرفوا الإقطاعية الفيودالية المنمية للمقاطعات. لذا تأجل التوحيد القومي عند العرب - بين أسباب أخرى، لعدم تنامي الحسم الحضري والعمراني والاقتصادي في الامتداد القومي الشامل. وتأتي الآن الدولة القطرية - كما سميت - لتمثل مرحلة إقطاعية مؤجلة في عصر الرأسمالية العالمية والسيادات الدولية ولتقوم بتنمية مقاطعاتها ومجالاتها القطرية كي تتشابه في مرحلة مقبلة - عندما تنصبح - في جسم مادي اقتصادي وعمراني على الصعيد القومي الواحد. فهي بهذا المعنى التجريدي التاريخي العام وليس بالمعنى الحرفي «مرحلة إقطاعية مؤجلة في التاريخ العربي». وللاقطاع دور محصري وتسموي هام في تاريخ الدول المتقدمة ونحن نتحدث عنه هنا من زاوية وظيفته التاريخية لا من زاوية مثالية أو أخلاقية.

وأياً كانت طبيعة هذه العرضيات، فإن هذا العرض باختصار يوضح لنا أن العرب لم تنح لهم تاريخياً تجربة الدولة المؤسسية العضوية الشائعة في كثير من عصور تاريخهم. وإذا علمنا أن الدولة مدرسة السياسة ولا سياسة منتظمة، أو ممارسة لها، خارج الدولة، تنب لنا مدى تواضع المحصلة السياسية التاريخية للعرب من هذه الوجهة ومدى الإجحاف التاريخي الذي لحق بتحريرتهم في السياسة.

أما من حيث ممارسة السلطة، فإن العرب خارج الجزيرة العربية، في مراكزهم الحضرية بالهلال الخصيب وودي النيل حضنوا في الأغلب لعناصر رعوية أعجمية من البوادي الآسيوية (كالماليك) فلم يمارس المجتمع الأهلي اللبني العربي السلطة على ذاته، والإدارة لشؤونه. وإلى مطلع القرن العشرين كان عربياً أن يتولى عنصر محلي إدارة مهمة. ونكفي أن نتذكر مقولة: أن جمال عبدالناصر كان أول حاكم مصري يحكم مصر منذ خمسة آلاف سنة.

ومقابل هذه التجربة في الواقع السياسي التاريخي، نجد الفكر السياسي عند العرب والمسلمين يقف عاجزاً عن استيعاب هذا الواقع إيجابياً في الماضي

والحاضر. فحجة الإسلام أبو حامد الغزالي يحذر المسلم من مجالسة أهل السنطة لأن ذلك حسب تسميره (آفة عظيمة) ماذا بعد خمسة قرون من تشويع الخلافة الإسلامية وعلى الرغم من أهمية التحوار والتشاور بين المسلمين وأمرائهم.

وفي العصر الحديث يقول الشيخ محمد عبده من واقع تجربة السياسة كمصلح ومفكر 'أعوذ بالله من السياسة، ومن لعظ السياسة، ومن ساس ويسوس وسائل ويسوس' وهي عبارة سخف من مفكر كبير قد لا نجد لها مثيلاً في تراث أمة أخرى، حيث قرر أرسطو قبل ألفين وخمسمائة سنة أن السياسة نشاط مدني طبيعي للأفراد والجماعة

وبعد حقبة من الحكم الوطني والثوري في العالم العربي، قال مواطن بسيط غداة هزيمة حزيران ١٩٦٧ متحدثاً عن النظام السياسي الوطني في بلده: «إذا عارضت هذا النظام أشعر بأسى خائن. وإذا أيدته أشعر بأسى خائن. فماذا أفعل هل أنحر؟». (أنظر: «مذكرات ثقافة تحتضر» لغدلي شكري).

إن عنصر الدراما المأساوية واضح في هذا القول المفجع والمستشعر فداحة المأساة. فهل بإمكاننا أن نحول هذه التجربة الدرامية المتطاوللة إلى مادة للفهم والتفهم، أي أن نعتلن هذا اللامعقول السياسي؟



## الباب الثاني

### في «الفصام» السياسي العربي معالجات نظرية

مبحث أول، بين التصور والواقع،

١ - «ثقافة السياسة العربية» بين انتصَحَم الايديولوجي  
والبؤس المعرفي.

٢ - نحو قراءة تاريخية مختلفة لتجربة العرب السياسية.

٣ - نحو سوسيولوجيا سياسية ترشَد العمل السياسي.

ملحق حديثي، هل بدأ الاحتشاد السياسي للقوى المدنية.

مبحث ثان، بين التوحد والتعدد:

١ - حيرة أمة بين قوة روابطها المعنوية وضعف روابطها المادية.

٢ - بين «الوطني» و«القومي» محاولة معرفية بلا أدلجة.

مبحث ثالث، بين الاستبداد والمشاركة:

١ - البحث عن أرضية للتسامح السياسي في برائدنا.

٢ - للعرب والديموقراطية متى وكيف؟



## مبحث أول بين التصوّر والواقع

- ١ - الثقافة السياسية العربية بين التضخم الإيديولوجي  
والبؤس المعرفي.. ومجافاة الواقع.
- ٢ - نحو قراءة تاريخية مختلفة لتجربة العرب السياسية.
- ٣ - نحو سوسيولوجيا سياسية عربية ترشد العمل السياسي
- ٤ - ملحق حدشي/هل بدأ الاحتشاد السياسي للقوى المدنية؟



(١)

## الثقافة السياسية العربية بين التضخم الأيديولوجي... والبؤس المعرفي ومجافاة الواقع

«عندما تبدأ في محادثة أي أيديولوجي عربي فعليك قبل كل شيء  
أن تثبت له «وجود العالم» لأنه غير وارد ضمن معطياته»

محمد الأسعد/ كاتب وباحث فلسطيني

---

«وسواء كان المثقف متديناً أو علمانياً فهو يحقق غياباً لصالح  
السياسي، فصاحب الثقافة الإسلامية والتراثية يعيش زمان أمجاد  
ومفتوحات وعدالة لن تعود، وصاحب الثقافة العثمانية والعربية يعيش  
زماناً من التقدّم والرفاه والتحرر لن يأتي، فيما يستنرف السياسي  
اللحظة الراهنة بأنانية وفتهازية وشره، مختصراً للمجتمع بذاته،  
ولذاته...»

ياسر أبو هلاله/ كاتب أردني

«الحياة» ٩٧/٨/٢٦

## الثقافة السياسية العربية

بين التضخم الايديولوجي... والبؤس المعرفي...

### ومجافاة الواقع

تعاني الثقافة السياسية عند العرب من تضخم هائل في جانبها الايديولوجي والمثالي الطوباوي، ومن صمود وفقر دم بالمقابل في جانبها الواقعي والعملي، والتحليلي النقدي. ومن هذا الاختلال الاساسي في بيتها العامة يتولد قسط لا يستهان به من الخلل والقصور في السلوك السياسي العربي الناجم عن ذلك الوعي المختل بحقيقة السياسة. إذ يقل في ثقافة العرب السياسية - من جانب - حجم الإدراك بأبعاد الواقع السياسي الملموس والمتعين سواء فيما يتعلق بحقيقته التاريخية المديدة - التي لا تتخللها سوى ذكريات وروماتسيات الانتصارات والأحقاد - المجتزأة من سياقها التاريخي - دون تلمس للظواهر والقوانين الموضوعية الفاعلة في صياغة تائجهم السياسي سلباً وإيجاباً (وذلك ما يجعل من مقدمة ابن خلدون مثلاً ظاهرة نادرة ومتأخرة في مقارنة ذلك التاريخ)؛ أو فيما يتعلق بالحقيقة المعاصرة لواقعهم انبساطي الحديث والراهن في الداخل والخارج - ويفترون بهذا الوعي الغائب حيال الواقع - تاريخاً وحاضراً - أعمال متناول لخصوصيات التركيبة المجتمعية السوسولوجية العامة، في موروثاتها التاريخية وفي ملامحها ومسجداتها المعاصرة، وهي السوسولوجيا التي ما زالت تمثل في الواقع أخطر العوامل المؤثرة في صياغة المشهد السياسي العربي كله بينما هي مغيبة، إلى حد كبير وخطر، من دائرة الوعي العربي وما تغذيه من ثقافة سياسية، هذا مقابل المبالغ في إبراز دور العوامل التأميرية الدولة، أو الانحرافات التسلطية للهيئات الحاكمة، أو إلقاء اللوم على العرب الآخرين في تطور أخير، مع تجنب الاعتراف

بالمسؤولية الجماعية والسلبيات والروايق العامة للمجتمعات وقطاعاتها السياسية المختلفة في الممارسة والإدارة والتعاطي والأداء السياسي العام رسمياً وشعبياً. والواقع أن كبرى الحقائق التي غابت عن وعي أغلب العرب أو غُيّبت لسبب أو لآخر هي أن السقطة القومية المتمثلة في أزمة الاحتلال العراقي للكويت كانت حلقة أخيرة في سلسلة طويلة من السقطات والتراجعات في المسيرة العربية يساءل عنها الجميع من قادة وحركات قومية، ولا تنحصر في جزئية ذلك الحدث الذي استل من لوحة السقوط كلها كما هو شأن الوعي السياسي العربي تجاه كل حدث وأزمة، بما يرجح التفسير القاتل بالنظره التجزئية للعقل العربي والعقل السياسي بخاصة.

ويمثل هذا القصور السياسي العام، سواء في معالجة القضايا الكبرى أو إدارة الحياة الوطنية اليومية على صعيد المؤسسات والخدمات، في العهد الوطني الاستقلالي وانتقالاته المتعاقبة بعد رحيل الوجود الأجنبي وإدارته ونظمه، مؤشراً قوياً للدلالة على أن فهم المجتمعات العربية للسياسة عموماً ينحصر إلى حد كبير في الثورات النضالية والتمرد والرفض ومقاومة المحتلين أو السلطة بين «هبة» وأخرى، وأنه لم يقتررب بعد من المفهوم الطبيعي السائي للسياسة من حيث هي إدارة يومية عامة للمجتمع وبمشاركة الجميع على مختلف المستويات العليا والدنيا على السواء، وذلك بأسلوب الأحد والعطاء وروح التسوية المتبادلة باعتبار السياسة فن الممكن، وفن البناء، في النهاية، الذي لا يمكن أن يتحقق بالاقتصار على موقف التمرد والرفض دون تقديم النموذج والبدل العملي الناجح

وعوضاً عن ذلك، فإن الطوباويات والايديولوجيات السياسية، وما تختصر فيه من شعارات غير قابلة للتقويم والمراجعة هي التي تحتل الحيز الأكبر من بنية الثقافة السياسية العربية مستمدة من الموروث السياسي - الديني في التكفير والتفسيق - معاييرها المعاصرة في التحوين بالانحراف والوصم. وهي طوباويات على اختلافها بين وطنية وقومية ودينية ما زالت تعتقد في الأغلب استراتيجيات وبرامج العمل السياسي الزمني المتحدد، وتعلق آمالها - من مطلق تطلعاتها التاريخية المهدوية - على ظهور قائد غلّص أو مسند عادل أو قوة خارقة، خارجية أو داخلية، تقلب بقدرة قادر الضعف قوة، والهريمة انتصاراً. سواء تمثنت تلك القوة في الجماهير الهادرة التي طال انتظارها أو القوى الدولية الحليفة التي خابت

فيها الآمال، قوة بعد أخرى، منذ التعويل على علبة اليابان لروسيا أواخر العهد العثماني إلى التعويل على الاتحاد السوفياتي في الحقبة الأخيرة، مروراً بعقد الآمال الكبيرة على انتصار ألمانيا النازية.

وإذا شئنا الربط بين ماضٍ وحاضر فعلياً أن نلاحظ أن هذه الثقافة السياسية العربية الحديثة تستمد جذورها بالمثل من تراث سياسي - فكري وتاريخي - يمكن القول أيضاً بأنه أكثر حواسب التراث العربي الإسلامي إشكالاً وتأزماً، وربما كان أكثر تلك الحواسب التباساً وضعفاً واضطراباً وأقلها ثراءً وعطاءً وتبلوراً في مجاله. وعلى الرغم من الفارق الحضاري والعسكري الهائل بين قوة العرب في الماضي وحالهم اليوم، فإن السياسة تبقى العصب المأزوم في الجسم العربي على اختلاف الحالين.

فمصدر الإسلام - وبينما كانت الرسالة الإسلامية تنتشر وتعمق، والحضارة الإسلامية تنمو وتترسخ، والفتوحات الإسلامية، تمثل بشكل مدهش أعظم وأسرع ظاهرة انتشار في تاريخ الإنسانية، ليس من الناحية العسكرية فحسب، وإنما من الحواسب الحضارية والقيمية، الأمر الذي يجعل الباحثين المعاصرين إلى يومنا يضعون النبي العربي الكريم على رأس أمّة العظام الذين غيروا مجرى التاريخ بلا منازع، يقول: 'ببما كانت تلك المعجزة الحضارية تحدث، كان الصراع الأهلي والحروب الأهلية الانتحارية تتزايد ليس بين الفروع المتعارضة وحدها، وإنما بين فصائل السلطة القرشية ذاتها حتى خيف أن تفسى قريش نفسها من جراء ذلك، وذلك ما حدث بالفعل. ومنذ استفحال الصراع بين الفصائل الأموية الحاكمة، اتضح أن «شجرة معاوية» الماثورة في الحكمة السياسية العربية كانت الاستثناء الذي يشق القاعدة، إذ لم تقطع شجرة معاوية فحسب، بل قطعت الأرحام والأعناق

وثمة فصل طويل في كتاب السياسة العربية يمكن أن نطلق عليه باختصار فصل النكابة، وهو المتمثل في المقولة التاريخية (لا حساً في علي، بل كرمها في معاوية). إن كثيراً من المواقف بل الفوجع لسياسية العربية، قد تم الانجراف إليها بفعل النكابة قديماً وحديثاً. وبلغت معاصرة يمكن القول إن لعبة المحاور العربية المتحركة والمتبدلة حسب مقتضيات احساب السياسي الذاتي لكل نظام عربي، لا تعد كثيراً عن مفهوم النكابة وتصفية الحساسات، سواء تمثل ذلك في الفرز الذي تم خلال أزمة الكويت من مختلف الأنظمة والقوى العربية - ضد العراق أو معه، ضد الخليج أو معه - أو الفرز الذي شهده حالياً بالنسبة لمستقبل



العراق، حيث يعمل كل محور على سد الطريق على المحور الآخر عندما يحاول التحرك، بما يجعل نتيجة هذه التحركات العربية صغراً لأنها تتبادل عمليات الطرح ضد بعضها بلغة الاستراتيجية (بدل عملة الجمع) أو تتبادل (النكابة) بغريزة المروث السياسي. ونستطيع أن نرى أن مواقف النكابة ... بما يتعدى المنطق السياسي ... عملت في اتجاهين، نكابة ضد الكويت والخليج تعاطفاً مع الغزو العراقي، واليوم نكابة ضد ما يعرف بدول الضد.

وبطبيعة الحال فإن النكابة من الانفعالات التي تتوالد ذاتياً مثل الكائنات الدنيا. وهي إن صلحت لشيء فأبعد ما تكون عن مطلق السياسة البناءة.

\*\*\*

هكذا يستطيع الدارس أن يميز بين ظاهرة بناء حضاري في معظم جوانب الحياة لغة وفلسفة وفقهاً وعمراً إلى جانب ظاهرة صراع انتحاري في مدرسة السياسة والسلطة وإدارة الدولة وعلى ما عرف عن العرب في تاريخهم من صفح وتسامح حضاري وديني وسماحة خلقية واجتماعية مع الآخرين والأبعدين، فإن العنف الدموي كان ديدنهم في التعاطي السياسي فيما بينهم حتى بين أقرب المقربين من أهل وأحوة في العشيرة والعائلة الواحدة. ولذا رفع بعضهم الآية الكريمة تذكيراً لبعضهم الآخر في حومة الصراع (لا أسألكم إلا المودة في القربى) وذلك للتخفيف من (ظلم ذوي القربى، الأشد مصاظة)

وإلى ما بعد سبعة قرون من ظهور الإسلام وتهدت طباع العرب بأدابه في الكثير من مسلكيات الحياة، فيما عدا مسلكيات السياسة ... كان في مكة ابن خلدون أن يقول من موقعه كمؤرخ ومفلسف للاجتماع السياسي العربي «فعدت طباع العرب لذلك كله عن سياسة الملك».

معللاً حكمه الخطير هذا بتمهيد ذكر فيه بأن من عوائد العرب «الخروج عن ربة الحكم وعدم الانقياد للسياسة، فهم متنافسون في الرئاسة وقل أن يسلم أحد منهم الأمر لغيره ولو كان أباه أو أخاه أو كبير عشيرته إلا في الأقل، وعلى كره من أجل الحياء، فيتعدد الحكماء منهم والأمراء وتختلف الأيدي على الرعية...» إلى آخر تعليقه وتحليله السوسيولوجي المستند من نظرة موضوعية في طبيعة التركيب القبلي والرعوي في المحيط الصحراوي المعين لتأصيل الدولة، أكثر من كونه نظرة ذاتية دونية للعرب، كما تصور أكثر المحدثين ما الذين يدان أن

يظنوا موضوعياً في جذور الظاهرة كما فعل ابن خلدون - وذلك قبل الثورة الحديثة في التفكير العلمي - عمدوا إلى إثارة تهمة الشعبوية صده لكت استنتاجه العسكري الاجتهادي هذا ولا يخرج هذا الاتهام على أي حال عن نمط الثقافة السياسية العربية السائدة التي نلجأ سراعاً لتبادل الاتهام بالعمالة والخيانة والانحراف بدل مواجهة المشكلة موضوعياً وتسمية الأشياء بأسمائها.

وحيث إن البحث في هذا التآزم السياسي المزمع عند العرب يبحث بطول ويتعدى الحدود المقررة لهذا الحيز الحثي وإن كان يتصل اتصالاً وثيقاً ببنية الثقافة السياسية والسلوك السياسي عند العرب، فإني أكتفي هنا بمحاولة تلخيص مركز جذور هذه الظاهرة.

من الصحيح أن الإسلام لم يفصل بين الدين والدولة فصلاً قاطعاً. فالدولة والسياسة من الأبعاد الداخلة في عموم الظاهرة الإسلامية. هذه حقيقة معرفية، قبل أن تكون اعتقادية أو أيديولوجية، وقد لاحظها في الإسلام عدد كبير من الدارسين حتى من غير المسلمين. ومن الأمانة العلمية أن نقر بها وفاء لحقيقة الإسلام بعض النظر عن الجدل الأيديولوجي والسياسي الدائر بشأنها في اللحظة الراهنة

ولكن الإقرار بأن الإسلام لم يفصل بين الدين والدولة، لا يعني، وبحسب ألا يعني، بأن الإسلام لا يفصل بين الدين وبين التنافس على السلطة والتصارع عليها. والتنافس على السلطة والحاجة إلى تداولها ظاهرة طبيعية في كل دولة وسياسة في كل مجتمع بشري، بما في ذلك المجتمع الإسلامي وهذه أيضاً حقيقة علينا أن نقر بها جميعاً. ومن التطهيرية الطوباوية الرائعة الرعم بأن المجتمع الديني تخلو منه هذه الظاهرة (ظاهرة التنافس على السلطة)، لأن ذلك تكذيبه وقائع الماضي والحاضر في كل المجتمعات، ومن أبرز هذه الوقائع الحروب الأهلية الطاحنة أو (الفتنة الكبرى) بين كبار الصحابة في صدر الإسلام، وهم المبشرون بالجنة رضي الله عنهم. وليس صدفة أن مفهوم الفتنة الكبرى قد سم استدعاؤه في الخطاب السياسي العربي أثناء العرو العراقي للكويت وتداعياته الاشفاقية. والواقع أن الظلال القائمة لمفهوم الفتنة لم تكن بعيدة عما حدث وعن نتائجه لأن الصراعات السياسية المصلحية التي أدت إليه تم تغليبها سراعاً بالتطهريات الدينية والمثاليات القومية التي لم يكن يتمنع بها في الواقع أي طرف بما أدى إلى انشقاق عمودي في سنية الأمة - مادياً ومعنوياً - بشأن تلك الثوابت الكيانية، وذلك هو

البعد الأخطر للفتنة. ولعل من بين أفسى نتائج جرح الانتماء القومي العميق لشعوب الخليج العربي ومثقفيه بإدخالهم قسراً واعتباطاً في دوامة الفتنة بلا مراعاة لعشرة طويلة من النضال القومي المشترك، بما تجاوز أزمة السياسة إلى أزمة الثقة والقيم في بنيان الأمة.

وعودةً من استطراد الفتنة وهاشمها إلى متن السية السياسية العامة: إذن هناك لبس كبير تأسس عليه الفكر السياسي لدى المسلمين منذ البداية وما زال قائماً ومتفاقماً إلى اليوم، فإذا كان صحيحاً أن الإسلام لا يفصل بين الدين والدولة، وليس معنى ذلك أنه لا يفصل بين الدين والتنافس على السلطة أو أنه يتيح توظيف الدين في الصراع السياسي بين المسلمين ولهذا السبب أجمع معظم المفكرين المسلمين على أن السلطة في الإسلام ليست ثيوقراطية وليست دينية بالمعنى المتواتر لهذه الكلمة، وإنما هي بشرية مدنية وإن كانت تحكم دولة ذات شرع ديني. إن إخفاق الفكر السياسي الإسلامي حتى الآن في معالجة هذه الطبيعة الثائية المزدوجة للدولة الإسلامية كدولة تستمد شريعتها الدينية من الله، وتستمد سلطتها السياسية من البشر، وعلى الأخص إخفاقه في وضع الحدود الفاصلة، نظرياً وتطبيقياً، فكرياً وممارسة وتنظيماً بين حكم الشريعة في مجالها القانوني، وحكم السياسة البشرية في اجتهادها السلطوي، لهو من أخطر النواقص التي تبرر أطروحتنا هذه بشأن القصور السياسي عند العرب قديماً وحديثاً سواء في الوعي أو في السلوك. وما يجب تبينه أنه إذا كان الإسلام لا يفصل قطعياً بين الدين والدولة، فإنه يميز قطعاً بين «الديني» و«السياسي» في الدولة الإسلامية

من ذلك اللبس بين مفهوم الدولة في صلتها بالدين ومفهوم الصراع على السلطة، كظاهرة سياسية خالصة، تحول منذ البدء الخلاف السياسي بين المسلمين بشأن السلطة وآلياتها وإدارتها وتداولها إلى صراع فرق ديبية كلامية ومذهبية عُييت فيه العوامل السياسية السلطوية المصلحية، وطغت فوقه المجادلات الفقهيّة التبريرية المتلبسة بالدين، إلى أن اختفى الشأن السياسي من إدراك الوعي الإسلامي، ولم يبق إلا الخطاب المذهبي الذي تحول بدوره إلى بنية قائمة بداتها تعيد إنتاج ذاتها عبر العصور ديبياً وكلامياً وفقهياً، بعد أن كبنت في اللاوعي غريبتها السياسية التي تمثل في واقع الأمر منشأها الحقيقي. ومنذ رفع المصاحف في معركة صفين إلى رفع التكبير (الله أكبر) على العلم العراقي في معركة الكويت وظهور الرئيس

العراقي وهو يصلي في وسائل الإعلام، مع ما رافق ذلك من توظيف ديني شامل للصراع السياسي على الجبهتين، و«الاكتشاف المتأخر» بأن القوات «الكافرة» في الخليج هي على مقربة من الأماكن المقدسة وغم تراحد تلك القوات هناك (في الخليج وشرق الجزيرة) منذ القرن التاسع عشر بشكل أو بآخر حسب مقتضيات الاستراتيجية الغربية. . أقول من حرب صيفين إلى حرب الكويت ورفع المصاحف هو غطاء اللعبة السياسية عند العرب!

والواقع أن الغطاء الديني للسياسة لم يكن عطاءها الوحيد في الحياة العربية وإن كان أخطرهما.

فمن الأمثال والحكم الشعبية، إلى الأعراس السائدة في الفولكلور الشائع إلى الثقافة العالية في الأدب الرمزي منذ كليله ودمه وهوم السياسة يتم التلميح إليها بكل المداورات الميثولوجية والإسقاطات السيكولوجية والمهارات التعسفية غير المباشرة، وكان السياسة في الحياة العامة (عورة) لا يحور كشفها وإبرازها. فالسياسة تؤام الجنس في تراث اللاوعي العربي خاصة وربما أكثر من أي تراث إنساني آخر، إن لم تكن أكثر خطورة وتحقياً من الجنس حيث «الانحراف» السياسي يجلب على صاحبه مصيراً أشنع من أي انحراف جنسي.

من هنا قد لا يكون من المبالغة القول «إن كل شيء مستبس في العالم العربي إلا... السياسة». أعني أن السياسة كشأن عام في عرف المجتمعات البشرية ومفكرها منذ تجربة الدولة المدينة عند الإغريق، والدولة الأمبراطورية في الصين، لم تتحول في التقليد العربي إلى موضوع عام مفتوح للسحت والنظر والتحاور والتتنظير العقلاني الهادي المؤدي إلى بلورة مفاهيمها البنائية والطبيعية التي هي الغائب الأكبر في مفهوم العرب للسياسة. حيث يتخذ التعاطي السياسي عند العرب في الأغلب، خاصة في أوقات التآرم الذي يتطلب منتهى الحكمة وضبط النفس، شكل المواجهة الفاحمة والدراما السياسية ولا يعرف حدوداً يقف عندها. ومنذ زمن مكر تحول الخلاف السياسي إلى «كربلاء» وتحولت «كربلاء» إلى ظاهرة متكررة لدى جميع الفرق حتى بين الأخوة في العائلة الواحدة. وصُربت الكعبة بالمسجيق في حومة الصراع القرشي على السلطة، رغم افتخار قريش منذ الجاهلية بالمحافظة على الكعبة والحرم المكي. وعُنت امرأة عربية شريفة في مكة أن تدفن ابنها المعارض دفنة عادية مثل كل الأموات بقولها «أما أن لهذا الفارس أن

في «الفصام» السياسي العربي

يترجل؟» وهي مقولة ما زالت تصلح رمزاً للإشارة إلى الكثير من حالات المعاناة القاسية في واقع الحرب السياسي.

وفي ظل هذا البعد المأساوي في حياة العرب السياسية، ضمرت أدبيات الفلسفة السياسية وتقنياتها وتنظيماتها، وازدهرت بالمقابل أدبيات العتنة السياسية من نقائص المديح والهجاء، والسب من فوق الدابر ثم غدا الرثاء والبكاء سعة خطاب المعارضة السياسية بعدما استفحل الخطب - وتواتر العجر وما زالت الكائنات التفجعة تطيع الخطاب السياسي العربي منذ كارثة حزيران ١٩٦٧ إلى كارثة أغسطس/ آب ١٩٩٠ بانشقاق الجسم العربي في العمق، وصولاً إلى معاناة العراقيين إلى اليوم. وتسود هذه الثقافة السياسية التفجعية الخطاب العربي الراهن من لغة الصحافة إلى لغة السياسة إلى لغة الشعر، كما في مرثية نزار قباني للعرب كمثل أخير لا آخر.

وحتى لا ننصور أن هذا التأزم السياسي المزمن راجع إلى طبيعة دانية في العرب ومتأصلة فيهم، علينا التأمل بعض الشيء في مجمل العوامل الموضوعية التي أدت إلى هذا التأزم. ويبيحار شديد، يمكننا احتصار هذه العوامل في الأساسيات التالية

أولاً: إن العرب - على المدى التاريخي الطويل وحتى وقت قريب - لم يجزوا العشر في نطاق دولة منتظمة، ثابته ودائمة وذلك بالمعنى التقليدي والكلاسيكي المتعارف عليه للدولة. فالدولة في تجربتهم التاريخية كانت عرضة للإحساس والانقطاع المتتابع بين وضعيه الدولة و«الدولة» على التوالي. وإذا كان العرب قد عاشوا في نطاق «مجتمع موحد» حضارياً وعقدياً وتشريعاً وثقافياً وذلك في إطار الحصار العربية الإسلامية، أو «دور الإسلام» فإنهم لم يجزوا مثل هذا المجتمع الموحد في المجال السياسي. كما حصل التطابق، مثلاً، بين دائرة الحضارة الصينية ودائرة الدولة الصينية الواحدة عبر أعذب عصور التاريخ. فقد كان «المجتمع السياسي» العربي - الذي هو كناية عن قاعدة الدولة - عرضة للتحزقة من ناحية بين كيانات عدة كما يشهد واقع التاريخ منذ الفرون الأولى للإسلام، كما كان عرضة من ناحية أخرى - سواء كان متحداً أو متحزباً - لاحتياجات القوى القروية - الداخلية والخارجية العربية - التي كن لها أشد الأثر في تقطيع استمرارية الدولة وكيانها المؤسسي المستقر في مركز ثابت وبطاق أوصي إقليمي

محدد، الأمر الذي حال دون نمو وتراكم المؤسسات والتنظيمات والتقاليد الدولية فوق قاعدة ثابتة غير متحركة ولا متغيرة. ذلك أن أهم شرط لقيام الدولة وبقائها، استقرارها في المكان وديمومتها في الزمان فوق «كتلة مرصوصة من الأرض... لقرون عدة» - (جوزيف شترير، الأصول الوسيطة للدولة الحديثة، ص ٨ - ٢٢).

وذلك ما لم يتحقق - بشكل كاف - للدولة العربية الإسلامية (التي كانت في واقع الأمر منذ البداية اتحاداً مرناً بين الفصائل) حسب تعبير الحابري كما لم يتحقق للكيانات السياسية المتفرعة منها. ويكفي أن نلاحظ كثرة احتثات مركز الدولة من عاصمتها إلى عاصمة جديدة أخرى، وأحياناً «ترحل» الدولة كلها من إقليم إلى آخر، لتدرك مدى الخلخلة التي تعرض لها الكيان التنظيمي والمؤسسي للدولة العربية الإسلامية عبر العصور.

إن هذا لا يعني - بطبيعة الحال - أن العرب لم يعرفوا معنى السلطة والحكومة، فقد أسسوا أشكالاً منها، كما حضعوها طويلاً لأشكالها الأخرى. («دولة» في اللغة العربية تعني «حكومة» و«سلطة قائمة» معرّضة لأن «تدول» على أي حال).

غير أن قيام السلطة شيء وبناء كيان الدولة المؤسسية الشاملة شيء آخر. وكما لاحظ جورج بوردو في مبحثه عن الدولة: «فليس كل مجتمع سياسي منظم دولة (و) ثمة أشكال (من السلطة) لا تمت بصلة إلى الدولة» - (جورج بوردو، «الدولة»، ترجمة سليم حداد، ص ١٧).

وبالإضافة إلى عامل التجزؤ السياسي، الذي ساعدت عليه أساساً الفراغات الصحراوية الهائلة بين مراكز العمران العربية، وإلى عامل الاجتياحات الرعوية الكاسحة المندرج ضمن قانون جدلية الصراع بين البداوة والحضارة في المنطقة العربية، والصحارى الخارجية المحيطة بها، فإن عامل «الكيانية القبلية» الذي يعتبر أساس التكوين المجتمعي العربي مثل أيضاً، وبشكل متواتر، نقيضاً وبديلاً لكيان الدولة. فالقبيلة نقيض الدولة والبدل عنها من حيث تحقيق الانتماء للفرد العربي واستقطاب ولائه والتعبير عن هويته الجمعية، وحيث يربط الفرد أساساً بكيان القبيلة وأعرافها، فإنه يكاد من المستحيل عليه أن يسهم إيجاباً في بناء المجتمع السياسي للدولة والالتزام بنظمها في الوقت ذاته. وكما لاحظ ابن خلدون: «فإن

في «المصام» السياسي العربي

الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل أن تستحكم فيها دولة» سواء مفعّل الاصطراع المتكرر فيما بينها داخل كيان الدولة أو بالنظر إلى تقديمها «السديل» عنها

هكذا توزعت تجربة العربي السياسية عبر التاريخ بين دولة «مؤقتة» لا تلبث أن تدول لسبب أو لآخر، أو «دولة - قسيلة» أقرب إلى نقيض المفهوم الحقيقي للدولة، أو «لا - دولة» تامة في حالة «البداءة» الطليقة. ومن هذه الحالات مجتمعة يصعب القول إن العرب خبروا وجربوا ومارسوا - الحياة - بشكل دائم منظم - داخل بوتقة الدولة ومؤسساتها وتنظيماتها وتقاليدها، أو أنهم تحملوا مسؤولية ذلك واكتسبوا من خلاله خبرة المراسم السياسي الدولي مشاركة وإدارة وقيادة وانضباطاً. وإذا أخذنا في الاعتبار أن الدولة هي (مدرسة السياسة) ومحور فعاليتها وأنشطتها وفكرها وتنظيمها، ولا مدرسة غيرها للمراسم السياسي والأداء والإنجاز السياسي المشترك بين جميع أفرادها، فإنه يتضح أن خبرة العرب التاريخية في (مدرسة السياسة) خرة متقطعة ومصطربة وقلقة في أقل تقدير. ولعله ليس من قبل الصدفة، بل من المؤشرات الدالة على ذلك أن مصطلح «الدولة» في المفهوم العربي يعني الغلبة المؤقتة والسلطة الدائلة من دال - يدول - دولة، بعكس المفهوم الأجنبي الاستاتيكي الثابت للدولة من (State - Static - Statique) فالدولة عند العرب هي «السلطة المؤقتة الدائلة». أما مفهوم الدولة من حيث هي مؤسسة كيانية شاملة ودائمة فلم يعرفها العرب أصلاً إلا من تجارب الأمم الأجنبية الأخرى المحيطه بهم وأسموها «بملك» الأعاجم التي يحكمهم «ملوك جبارون» لا يليق بالعرب الحر، حتى لو كان في إطار مجتمع سياسي منظم، أن يخضع لهم.

ثانياً: حيث كان لسلطة الحكم حضور أو وجود في بعض مراكز التحضر العربي القديمة، فإن هذه السلطة لم تلبث أن خرجت بالكامل، من أعلى مستوياتها إلى أدناها من يد العناصر الأهلية العربية المحلية وانتقلت إلى يد العناصر الرعوية المستوردة الدخيلة والعربية عن المنطقة، بحيث صح القول عن بعض البلاد العربية إن أهلها لم يحكموها ولم يحكموا أنفسهم منذ آلاف السنين وقد أدى ذلك إلى شوء تناقض تاريخي مستحكم بين بنية «الحضارة» الأهلية وبنية «السلطة» الدخيلة، الأمر الذي جعل الحضارة والسلطة - مفهوماً وممارسة - على طرفي نقيض في كيان المنطقة بمختلف الآثار التي ترتبت على ذلك سياسياً وفكرياً واجتماعياً ونفسياً. حيث تم التقابل والتناقض بين مجمع أهلي حضري ينتج الحضارة ولا

ينتج السلطة وبين عناصر رعوية عسكرية تنتج السلطة ولا تنتج الحصار، وهي مقارنة ومفارقة ستحكم المشهد العربي في كل مكان تقريباً وستبقى من أخطر مكوناته السياسية والحضارية. كما ستتخذ أشكالاً وصيغاً أخرى إلى يومنا هذا حيث سيبقى المجتمع المدني العربي، أو أهل الحاضرة، حسب تعبير ابن خلدون: «عياًلاً على غيرهم في المدافعة والممانعة». ولن تستطيع القوى «المدينية» العربية المتحضرة والمتقدمة، في القديم أو الحديث، توحيد فعاليتها أو «عصبيتها» التضامنية السياسية الخاصة بها والمعبرة عن مصالحها السياسية، وستظل حاضعة بشكل أو بآخر لقوى من خارج نطاقها المدني حيث خضعت قروناً لفروسية البادية (القوة الرعوية) وذلك حتى آخر العصر العثماني الذي مثلت قوته التركية الحاكمة آخر الاجتياحات الرعوية لمناطق التحضر في المنطقة؛ ثم تحول حصوعها لقوة النواحد الاستعماري الأوروبي الذي اقتسنت منه المدينة العربية بعض مظاهر ما عرف بـ «النهضة الحديثة». وما إن جاء عصر الاستقلال الوطني ونحتم على المجتمع المدني العربي حكم نفسه حتى تكشفت هشاشته التاريخية من حيث قدرته على توليد القوة السياسية والسلطوية اللازمة لحكم نفسه والمجتمع المحيط به. وسرعان ما تصاعد مد القوى الريفية المهملة والمحرومة، هذه المرة، فاحتاحت المدينة - كما كانت تحتاحها القوى البدوية قديماً - متحداً اجتياحها في البداية شكل الانقلابات العسكرية عن طريق العناصر الريفية التي سيطرت على الجيش، ثم عن طريق الحركات الشعبية المباشرة ذات المنشأ الريفي والقواعد الريفية الكاسحة بإيديولوجيتها الأصولية المعلنه. وما زال من غير المؤكد إن كانت قوى المجتمع المدني العربي - التي تمثل الطبقة المتوسطة ومثقفاتها وتجارها وكوادرها المهنية العالية - ستتمكن من توليد قوتها التضامنية السياسية الفعالة وأحزابها «التقدمية» المعبرة عن طموحاتها، سواء بنهج الإحياء الحضاري الإسلامي أو التحديث الجذري.

وإذ، أحداً في الاعتار - من جانب آخر - أن المجتمع المدني هو شرط المجتمع المدني الذي هو بدوره «شرط» الديمقراطية وقاعدتها - فلا يجتمع مدنياً في البادية والريف التقليدي ولا حصاره بلا مدن - أدركنا الشرط السوسيولوجي - الذي ما ران غائباً في التكوين المجتمعي العربي لإعادة العلاقة الطبيعية بين السلطة والمجتمع التقدم.

ثالثاً: أغفل الفكر الإيديولوجي العربي - القومي الشرقي منه خاصة - العلاقة



العضوية بين الدولة الوطنية (القطرية) التي تمثل الوعاء والإطار السياسي الواقعي والأساسي الذي يعيش في بوتقة الأفراد العرب، والمجتمعات العربية كافة، وبين الجدور التاريخية - المجتمعية لهذه الظاهرة في التكوين السياسي العربي العام، واتخذ منها موقف «الإدانة» والرفض دور التعمق في دراسة جذورها وأبعادها موضوعياً، باعتبارها مجرد «عجزة» تأمرية شأت عن مخططات الاستعمار و«أنايات» الهذات الحاكمة، مع إغفال وتجاهل شبه تامين للحلقة التاريخية للبيئة المجتمعية العربية ذاتها التي أفرزت الظاهرة «القطرية» قبل ظهور «التجربة» الاستعمارية» بأزمان طويلة.

إن أليه معالجة للمعضلة السياسية العامة عند العرب، وللإشكالات السياسية الزمر والمستعصي في واقعهم، لا تبدأ بمسألة الدولة الوطنية (القطرية) وطبيعتها وجذورها ومغزاها التاريخي (والمعاصر والمستقبلي) تمثل هروباً من مواجهة المسألة السياسية برمتها، سواء اتحدت توجهاً قومياً عربياً، أو ديبياً إسلامياً أو ديموقراطياً ليبرالياً، ولن تصل - كما هو حاصل - إلا إلى إقامة تصورات مثالية، وطوباوية معزولة عن تصاريس البيئة السياسية الحقيقية العيبة والملموسة والمعاشة التي يحياها الإنسان العربي في كل مكان، وتقرر بالمقابل تكوينه ومصيره ومستقبل أجياله سياسياً وحياتياً، وهي حقيقة الدولة الوطنية (القطرية) التي تمثل المجتمع السياسي الوحيد للعربي أيّاً كان، وسواء تقبّله أو رفضه، أو حسماً عرعه الدكتور محمد عابد الجابري عام ١٩٩٢ - أي بعد عودة الكويت كدولة مستقلة - بالقول: «... الدولة القطرية العربية... حقيقة دوية وعربية، اجتماعية واقتصادية ونفسية لم يعد من الممكن القفز عليها حتى على صعيد الحلم. إذن فكل تفكير في الوحدة العربية... لا ينطلق من واقع الدولة القطرية العربية الراهنة هو تفكير ينتمي إلى مرحلة مصت وانتهت» (الجابري، «وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص ٢٠٦)، ولعل هذه «الصحوة» حيال الواقع الوطني القطري من أهم نتائج التجربة الكويتية حيال الغزو العراقي، خاصة وأنه تأتي من فكر وقع منهجراً ومنجذباً أمام واقعة الغزو وأصدائها اندوية قبل أن يصحو على هذه «الحقيقة» حسب منظوقه واعتراجه.

وعليه، فإن المرحلة التاريخية الراهنة من تطور العرب هي مرحلة بناء وإنصاح هذه التجربة الحبوية والمهمة لهم في «الدولة» وفي «الوحدة» وما لم تنضج الدولة

الوطنية (القطرية) العربية وتتحول إلى مؤسسة دولة حقيقية - وكيان وحدة عضوية حقيقية للبنى الصغيره بداخلها، فليس للعرب من طريق للوحدة. إن الوحدة تمر عبر تنمية وإنصاج الدولة القطرية وليس تدميرها، فالوحدة لن تكون غير حاصل جمع الوحدات القطرية والأصفار لا تتحول إلى واحد صحيح، ذلك أن الأعداد الصحيحة والسليمة والمتعافية - وحدها - تنتج عدداً صحيحاً أكبر منها!

هذه عملية حساية أولية لا يبدو أن الفكر الإيديولوجي العربي قد أخذها في حسبانته. ! أخيراً فإن مسألة تأصيل الديمقراطية ستكون مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمسألة نضج مؤسسة الدولة الوطنية (القطرية) واكتمال بنائها، وتحولها - عبر تقوية مجتمعيها المدني - إلى مجتمع مدني تدرّب فيه السى المعددة القديمة. فلا ديموقراطية بلا كيان دولة متماسكة تحملها وتحمل تبعاتها، وتقوم على مفهوم المجتمع «المدني». وكما تأرمت الدولة الوطنية واهتزت أسسها، كلما تأجلت قضية الديمقراطية. وكلما تنامت هذه الدولة وترسخت والنجم بناؤها اقتربت إمكانية الديمقراطية. وبطبيعة الحال فإن لسو الديمقراطية شروطاً أخرى ليس هنا محل تفصيلها. ولكن الشرط الأهم لها أن يجد جنين الديمقراطية «رحم» دولة سايمة معافاة نمو فيه... وإلا فإنه الإجهاض المتكرر...

إذا صحت هذه الاعتبارات بشأن الدولة القطرية، فإنه يتضح أن أي بحث سياسي أو تأصيل سياسي للعرب خارج واقعها وحارج منازعها التاريخي والمستقبلي، لن يخرج من دائرة الخلطة المفرغة التي تتحكم في أوضاع العرب السياسية في المرحلة الراهنة.



وأيضاً كان تقبلنا أو اختلافنا مع هذا التفسير في جوانبه المختلفة، فإن تجربة العرب السياسية على المدى الطويل - قديماً وحديثاً - تتخذ في الوعي الفكري لكبار علماء الإسلام والعرب منحى يكشف مدى انغراس ما يمكن أن نسميه: «بؤس السياسة» في ذلك الوعي.

يمول أبو حامد الغزالي بعد خمسة قرون من قيام الدولة في تاريخ الإسلام معبراً عن موقف المسلم من السلطة: «ألا تخلط الأمراء والسلطين ولا تراهم لأن رؤيتهم ومجالستهم ومخالطتهم آفة عظيمة...» (أبو حامد الغزالي، رسالة «أبها الولد»، بيروت ١٩٥٩، ص ٤٥ - ٥٩).

في «الفصام» السياسي العربي

وبعد الغزالي بقرون أخرى نجد ابن تيمية ينبه ويحذر بالمرارة ذاتها عبر هذه المفارقة الصارخة: «إن الله يصير الدولة العادلة، وإن كانت كافرة، ولا يصير الدولة الظالمة وإن كانت مؤمنة» - (ابن تيمية، «كتاب الحسبة في الإسلام»، الكويت، ص ٩ ~ ١٠).

وهو ملحوظ ما زال منطبقاً على الدول الإسلامية عبر العادلة التي تخوض الحروب وتغمرها ضد القوى غير المسلمة لكن المحققة للعدل في مجتمعاتها، ولشعوبها بما يمكنها من تحقيق متطلبات القوة بمعناها الشامل في هذه الدنيا. وهذا ما نبه إليه أيضاً المؤرخ عبد الرحمن الجبرتي عندما مير بين مراعاة القوانين لدى القوة العرنسة في مصر رغم كونهما غازية، مقارنة بالحكم المملوكي المسلم الذي لم يبرح للمسلمين حرمة ولا ذمة حسماً أرح شهداً على عصره. (الجبرتي، «عجائب الآثار»).

وما إن أطل العصر الحديث، وحقق العرب مسارات للنهضة في التعليم والتنمية والتحديث اللغوي والأدبي والعمراني، وكان المنتظر أن يحققوا شيئاً من التقدم الموازي لذلك في السياسة؛ إلا أن مفكر النهضة الأبرز الشيخ محمد عبده، يحتاجنا بالقول من واقع تجربته السياسية في وطنه: «أعوذ بالله من السياسة ومن ساس ويسوس وسائس ومسوس» وهي عبارة سخط سياسي قد لا نجد لها مثيلاً في تراث أمة أخرى، حيث قرر أرسطو قبل ذلك بألفين وخمسة مئة سنة أن السياسة نشاط مدني طبيعي للإنسان في مجتمعه، بما لا يجعلها مبعثاً لثقل ذلك النفور.

ورغم أن محمد عبده لخص تجربة محمد علي الكبير في مصر بأنه «هدم ولم يبن» لكونه استخدم الاستبداد المطلق المقترن بالظلم فيما أنجز، إلا أنه دعا في مفارقة ملفته إلى ظهور (المستبد العادل) الذي سيحقق لنا، حسب تعبير محمد عبده، في سنين ما لم نحققه لأنفسنا في قرون، وهي المقولة التي استمرت في فكرنا المعاصر إلى زمننا هذا وربما كان حاكم العراق آخر من نظر إليه الكثيرون من العرب ضمن هذا السياق خاصة في معركة الكويت، رغم الحلف المطلق المصمّن في تعبير (المستبد العادل) بين واقع الاستبداد ومثال العدل، كما نبه إلى ذلك منذ البدء المفكر الليبرالي لطفي السيد وآخرون من بعده

مكدا نرى من بنية التفكير السياسي لدى محمد عبده، أن تأثير تجربته المرة في

السياسة انحصرت في تمييزه بين مفهوم المستبد الطالم ومفهوم المستبد العادل مع بقاء الاستبداد في الحكم ملازماً لتفكيره الإصلاحي، بما يشي بإعفال الدور السياسي للمجتمع ومؤسساته في تأسيس التيار الرئيسي في فكر النهضة، وهو ملمح ما زالت تتكشف تجلياته بشكل أو بآخر في مفهوم الرئيس القائد، والفارس المنقذ والرجل المخلص وما إلى ذلك من تعابير تعود بأصلها إلى فكرة الانتظار التاريخي الطويل لظهور (المهدي المنتظر) لدى مختلف الفرق الإسلامية بملأها عدلاً بعد أن ملئت ظلماً، وهي أمنية ظلت معلقة في عالم المثل بينما واقع السياسة قديمه وحديثه لا يتعدى صدق عبارات مثل (السلطان من قتل السلطان) و(سلطان غشوم حير من فتنة تدوم) وذلك ما يمد في عمر الدكتاتوريات العربية إلى اليوم، ويعمل منها الصيانة العملية الوحيدة للحفاظ على تماسك بعض الكيانات العربية وتجنب فتنة الانقسام والتمزق بها.

ورغم أن خمسينيات هذا القرن شهدت مدأً قومياً جارفاً تمحور بدوره حول شخص السط العومي الموحد، إلا أن حصيلة هذه التجربة في النهاية وبعد هزيمة حزبوان تلخصت في هذه العبارة الدرامية المتوترة الحزينة التي سجلت لمواطن بسيط عداء النكبة: «إذا عارضت هذا النظام أشعر بأي خائن». وإذا أيدت هذا النظام أشعر بأي خائن، فماذا أفعل، هل أنتحر؟» (انظر: «مذكرات ثقافة محتضر لغالي شكري»).

إن التوتر الانتحاري المأساوي والشعور المستمر بالاثم والتأثيم في اختبارات السياسة العربية ما زال قائماً وممتداً. وهي مقولة لا تختلف في الجوهر عن المقولة السياسية التاريخية القديمة. «قلوبنا معك، وسيوفنا عليك» - فما أشبه الليلة بالبارحة - بما يكشف استمرار انقسام وانقسام الذات السياسية والإرادة السياسية على نفسها في (شيوخ قريشاً سياسية) يقوم الوضع السياسي العربي الراهن بمحمله شاهداً على استفحالها.

فمنذ أن تأسست الدولة الوطنية الموسومة إيدبولوياً بالقطرية في الفكر الحدودي، والمواطن العربي يشعر أو يشعر بالاثم القومي في انتمائه إلى موطنه الخاص به وكأنه في حالة تلبس تاريخي لا نهاية لها بين عدم الاعتراف بالشرعية للدولة الوطنية - وبين عدم القدرة في الوقت ذاته على تحقيق الانتماء إلى دولة قومية متحققة بأي شكل.

وعلى مستوى آخر من مستويات هذا القصاص والانقسام بين الشعور والإرادة نجد اليوم من آثار العزو العراقي للكويت - أن جميع العرب يشعرون بأسى حقيقي لمعاناة الشعب العراقي من مختلف جواسهها، دون أن يمتلكوا إرادة الفعل للعمل من أجل رفعها. وتغطية لهذا العجز، ودفعاً للشعور بالخرج تكثرت في الخطاب السياسي الراهن الدعوات لرفع هذه المعاناة سواء جاءت من الذين أبدوا العراق في غزوه أو عرصوه، بينما المعاناة في الواقع قائمة، والشعور بالخرج مستمر، ولا مخرج يلوح في الأفق ولكنهم جميعاً، بطبيعة الحال، قلوبهم معه. ١



ومن أهم ما يجدر بنا تبيينه والتوقف عنده ونحن نحاول سلوكاً سياسياً أفصح، هو أن القدر الخطر في الفراغ السياسي يتكرر، لأن قوى الحكم والمعارضة في المجتمعات العربية تفتقد برنامج العمل السياسي المتحد والالتزام اليومي الطبيعي بالتمرس والعطاء المدني والسياسي في مجالاتها المحددة، ويقف في العلب حائرة ومتجمدة في غمرة تأزمها الداخلي الدائم - كما تقدم -؛ فإنها تكون عادة سريعة للاستجابة لأية هبة خارجية أو مواجهة مفحشة على الصعيد الدولي أو العربي والإقليمي لتعطية عجزها المحي والهروب من واقعها، والخروج من أزماتها بالانحراط في ذلك الحدث الخارجي بشكل أو بآخر، أملاً في أن يعزز من التطورات ما قد يكون لصالحها في النهاية داخلياً ومن هزيمة حزينان إلى كارثة أغسطس وبدور الرهانات الكارثية على حوص أمهات المعارك يعود في التحليل النهائي إلى احتقانات داخلية وطريق مسدود واجهته الأنظمة في الداخل فأقدمت على تصديره إلى الخارج.

ورغم أن التجارب أثبتت أن فاقد الشيء لا يعطيه، وأن العاجز في ساحة السياسة الداخلية لن يتمكن من تحقيق إنجازات لداته عبر معارك أو تحالفات الخارج وحدها، منذ أن تحالفت القوى الوطنية العربية مع فرنسا ضد بريطانيا، وتعاطفت مع ألمانيا السارية ضدهما معاً، ثم تحالفت مع السوفييات ضد الأمريكان... إلخ.

إلا أن استمرار العجز السياسي الداخلي للسلطة والمعارضة والمعروف عن مواجهته محلياً بحدية في كل بلد عربي، ما زال يجعل المجال مفتوحاً للشعور هذه

«الفزعيات» المتكررة على طريقة (يا فلسطين جينا لك...)، وهو ما تمثل في أخطر صورة وأكثرها غموضاً وتشوشاً في الفزعة العربية المشهودة حول العراق بعد احتلال الكويت.

لقد كان أصعب سؤال أرّفتني وأنا أتابع مضاعفات الغزو العراقي للكويت. في الأشهر الأولى: وماذا بعد؟ إلى أين نحن ذاهبون بعد هذا؟ لقد احتل العراق الكويت. وأيده في ذلك شكل أو بآخر قسم لا يستهان به من العرب ولكن ما الخطوة التالية؟ هل ثمة مشروع قومي بأية صورة يقوم إطاراً لمثل هذا العمل؟ وماذا يتضمن هذا المشروع إن وجد وما خطواته القادمة أو في الأقل ما هي احتمالاته؟ مقارنة على سبيل المثال الافتراضي بالمشروع الناصري بعد تأمين القتال وتحقيق الوحدة الطوعية، واحتمالات التحرك نحو مزيد من مثل هذه الخطوات المأمولة قوياً.

وإذا كانت الهمية العربية حول عبد الناصر رغم الفارق الكبير - لم تلتور في مشروع عربي فعال ومكتمل، وحصرت في النهاية حماسة العرب من حوله في القتال «حتى آخر جندي مصري». كما قبل بشيء من التهكم والمبالغة، فإن فزعة بعض العرب حول العراق لم تفده بشيء ملموس لا أثناء المعركة ولا بعدها، - بل غررت به على الأرجح - وكان من آخر نداءات إداعة بغداد قرب نهاية الحرب. «إن التأييد أيها الأخوة: يكون بالأفعال لا بالأقوال»

وسيكون من أكثر بحوث السياسة العربية دلالة لو تصدى باحث للمقارنة بين حجم التأييد الكلامي للعراق قبل الحرب، وحجم التأييد الفعلي له أثناء الحرب وبعدها وإلى اليوم، لأخذ العبرة من مثل هذه التجربة. هذا مع ملاحظة أن ما أظهره المؤيدون من حماسة كان يتجه سعيلاً إلى أجواء العراق والكويت من أجل التصدي للأمبريالية هناك في الأفق البعيد، دون المساس بمرتكباتها الملموسة في مشرق أو مغرب على الواقع الصلب لأولئك المتظاهرين في مواقعهم المحددة، هذه المواقع التي ما زالت السياسة الدولية تتحكم بها كما تتحكم بمنطقة الخليج بشكل أو بآخر، ودون فارق نوعي. فليحمر - إذن - كل عربي ذاته، قبل أن يتطوع لتحرير غيره. وفعل الإحسان يبدأ من البيت، كما يقول المثل الإنجليزي. غير أن المفهوم السياسي السائد لدى المواطن العربي، لا يجعله يشعر باحساس والخوة إلا إذا دعي تحت باعطة رسالة قومية أو دينية عليا، وسخطابية جمهورية إلى

في «العصام» السياسي العربي

«كسح الأمبريالية» أما إذا دعي في إطار حملة توعية مدنية هادئة إلى «كنس» ساحة الحبي الذي يعيش فيه، فليس من المؤكد أن الدعوة ستحرق هممه العالية، التي لا تحركها إلا المعارك الكبرى. وهذا موضع خلل كبير في تعاطي العربي مع زمانه ومكانه، على الأخص سياسياً.

والواقع أن هذه المفارقة المرة تشير حيرة التأمل. فنحن ندعى إلى خوض المواجهات القومية والدولية، ولكن عندما ندعى إلى واجب مدني صغير تصعب استجابتنا وتحلو ساحات العمل والإنجاز لدينا، علماً أن تسمية القوة الشاملة للأمم في هذا العصر لا يمكن أن تتم إلا بالأعمال اليومية المنتظمة لكل مواطن في موقعه العملي، وبتراكمها ونموها تستطيع الأمم التعبئة والمواجهة عندما يتحتم الأمر. أما إذا كانت الأمة لا تحسن تنظيم مرورها ولا تنظيف مدنها وقراها، ولا تعرف كيف تنتظم في طابور بسيط لإبجار معاملاتها فكيف يمكن أن ستظم بين قوى العصر وتخوض معاركه؟

وهذا موضوع يطول ضمن حاجتنا الملحة إلى تشخيص الذات العربية الجماعية ونقدها، ولعل عبد الله القصيمي، الذي رحل عن ساحة الفكر العربي مؤخراً، وكان أسمى نقاد الظاهرة العربية وربما أخلصهم، قد اختصر هذه المفارقة بالقول «إن العربي ليرفض الصعود إلى الشمس، يمتلكاً لها، إذا كان ذلك بصمت» - في كتابه «العرب ظاهرة صوتية»، وهو كتاب يُقرأ من عنوانه وعلى ما فيه من حدة ومبالغة، فهو لا يخرج عباً طرحه أغرب منتقدي الظاهرة العربية شأن سيطرة حصاره اللفظ على حصاره الأداء والفعل في حياتهم، وحياتهم السياسية بخاصة.

\* \* \*





(٢)

## نحو قراءة تاريخية مختلفة لتجربة العرب السياسية

«تكوّن لدى العرب وعي تاريخي زائف يختفي فيه التاريخ عندما تنهار الدولة المركزية، دولة العرب الإسلامية، ثم يعود إلى الظهور في القرن التاسع عشر فيم يسمى عصر النهضة العربية. ونتيجة لذلك فإن العرب بوعيهم الملتبس هذا يسقطون ألف عام من تاريخهم. إن الذهن العربي الذي يشطب مرحلة كهذه من تاريخه لا يتمتع بوعي تاريخي، والمسألة تصبح أكثر خطورة إذا علمنا أن المؤسسات الثقافية والاجتماعية التي تكونت في تلك الفترة ما تزال تمثل دوراً كبيراً في المجتمع العربي الراهن...».

الفضل شلق  
مفكر وسياسي لبناني

\* \* \*

«أن تفكر سياسياً بشكل جيد، فعليك أن تقرأ تاريخياً بشكل جيد».

المفكر الفرنسي بيير فيلار



## نحو قراءة تاريخية مختلفة لتجربة العرب السياسية

حتى لا نبالغ في التحريج الذاتي لأنفسنا بسبب ضخمة حجم التراجعات العربية الراهنة، وحتى لا نفسر معصلتنا العميقة المستعصية بتفسيرات جزئية ووقئية متغيرة بتغير الوقائع والظروف والملايسات الآتية، لا بد من وقفة متأنية مع الحدود الاجتماعية التاريخية لأزمة الكيان العربي وأزمة العقل العربي وأزمة الإنسان العربي، ولكي نحدد أيضاً مدى مسؤولية الماضي عن أزمات الحاضر بما هو امتداد مؤثر في تكويننا الراهن. وكما قال المفكر الفرنسي سير فيلار: «أن تفكر سياسياً بشكل جيد، فعليك أن تقرأ تاريخياً بشكل جيد»

إن رصد المتغيرات الراهنة أمر لا بد من الاستمرار فيه بطبيعة الحال لكن العقل العربي مطالب اليوم أكثر من أي وقت مضى بعدم الاكتفاء بهذا الرصد الحدسي للمتغيرات الراهنة، والإطالة من وراء ذلك على العوامل الاجتماعية والتاريخية والحضارية الفعالة التي جعلت من الكيان العربي ما هو عليه الآن. فهذه العوامل هي التي تتغذى منها أغلب التراجعات والانتكاسات في الحياة العربية المعاصرة.

وما نطرحه هنا هو مجرد اجتهاد فكري قابل للحوار في محاولة لتفسير التمزق العربي الداخلي، وضعف القسالية الإنتاجية واحصارية مي المجتمعات العربية، وسهولة تعرضها للمؤثرات والتحديات الخارجية وعلى الأخص لما يمكن أن نسميه إعادة إنتاج الكوارث السياسية التي أخذت تتعرض لها في العقود الأخيرة بشكل متواتر.

وقبل الدخول في هذا التحليل أود أن أشدد على مسألة منهجية أراها مهمة بالنسبة لطبيعة هذا البحث وهو أنه يحاول أن يصف ما هو قائم وما هو كائن لا ما يجب أن يكون. فلن نحقق ما يجب أن يكون إلا إذا انطلقنا من معرفة ما هو كائن. . . موضوعياً. . . بعض النظر عن مشاعرنا الذاتية حياله. فهذه إذن محاولة معرفية أساساً خارج نطاق اليوتوبيا والإيديولوجيا. وهذا غير لا بد منه في وعاء العربي بين الأستمولوجيا ولايديولوجيا لا أعتقد للأسف أنه تحقق بشكل مرض بعد.



عندما حدثت نكبة فلسطين عام ١٩٤٨ تصور الكثيرون من العرب أن اللوم يقع أساساً على عاتق أنظمة عربية معينة كانت قائمة عندئذ، وتولدت حركة واسعة لتغيير تلك الأنظمة. وهذا ما حدث بالفعل. وبلا شك فإن تلك الأنظمة تتحمل مسؤوليتها المباشرة ولكن عندما حدثت النكبة العربية الثانية عام ١٩٦٧ اقتضح أن المسألة لم تكن بمثل تلك البساطة. فهذه أنظمة من نوع آخر تواحه هزيمة ماثلة، إن لم تكن أفدح. . . وجرى البحث عن نوع آخر من الأخطاء والمسات

وعندما حدثت النكبة العربية التالية باحتلال بيروت وذبج الفلسطينيين في صبرا وشاتيلا، في ظل أوضاع عربية تختلف عن أوضاع ١٩٤٨ وأوضاع ١٩٦٧، جرى البحث عن نوع ثالث من التطير والتفسيرات لأسباب الكارثة. وهكذا وصولاً إلى فترة ١٩٩٠ في الخليج عندما حدث ما يشبه الحرب الأهلية العربية الموسعة، فكان البحث من جديد عن مبررات وتفسيرات أخرى لذلك.

والخطأ في ذلك كله أننا نأخذ حدثاً بعينه مفصلاً عن مجرى تاريخنا والعوامل التي كونته والخصوصيات المجتمعية التي طبعت بطابعها، وننظر إلى الحدث وكأنه حجر ساقط علينا من السماء أو مجرد مؤامرة وليس مسبباً من مجرى الواقع التاريخي الطويل الذي عشناه ونعيشه والذي ورثناه من عصر انحطاط طويل يبلغ عمره عدة قرون منذ أن توقف الإبداع الحضاري العربي في القرن الرابع الهجري، وتعرض المنطقة العربية للموحات الغربية الكاسحة التي أخذت تحتاجها منذ سيطرة الموحات الرعوية الآسوية على الخلافة في عهد المعتصم إلى احتياح المغول بقيادة هولاكو للشرق العربي، إلى تدمير مراكز الحضارة في المغرب العربي

هي «العصام» السياسي العربي

على يد أموجات الصحراوية المتدنية، كما لاحظ ذلك ابن خلدون واستمد منه مطريته في تفسير التاريخ العربي على أساس الحدية، المساوية بين البداوة والحصارة، وصولاً إلى سيطرة الموجة الرعوية العثمانية على مقدرات المنطقة العربية في القرون الخمسة الأخيرة في وقت كانت فيه النهضة الأوروبية تحدث انعطافات نوعية في تاريخ العالم

وتلك المذلكات المجترأة التي تأخذ حدثاً بعينه وتعتبره محور الكارثة وتشعه بحثاً وتحليلاً وكأنه لا علاقة له بمجرى التاريخ الذي سبقه، والواقع العميق الذي حصه وولّده (بتشديد اللام) يعود سر انتشارها إلى غلبة نزعة التغطية الصحفية والإعلامية السياسية العابرة والحدئية اليومية التي ينغفل بها الرأي العام مع غاب الدراسات المجتمعية الواقعية التي تعرض التاريخ العربي والحصار العربي من حيث اتصاله بذلك التاريخ، في نيته الشاملة وتابعه المتصل.

هذا الطوفان الإعلامي لأي حدث من الأحداث يجعل العقل العربي يصيح في مناهة الوقائع اليومية المتعاقبة، وإذا ظهر تحليل سياسي فإنه يربط أحداث أسبوع واحد، وإذا صدر كتاب سياسي فإنه يغطي حقبة سنوات محبة ويدخل في تفاصيلها، بما يقطعها عما سبقها من فترات تاريخية تولدت تلك الحقبة منها.

وبطبيعة الحال، فإن التغطية الحداثية اليومية صارت جزءاً من الحياة المعاصرة، ولكن المطلوب مقابل ذلك وبموازاته إحداث صحوة ثقافية جديدة بشأن الجذور الاجتماعية التاريخية للأزمة العربية المستديرة، تلك الجذور التي تولدت منها مختلف الكوارث القومية، وتفرعت عنها مختلف مظاهر التخلف، ليتم تفادي هذا التعرّيع التجزئي المضلل لسبل مواجهة الأزمة الطاحنة.

وفي اعتقادي أن العلوم الاجتماعية كفكر حي وليس كمناهج أكاديمية وصفية هي علوم المرحلة الحاضرة من تاريخ الفكر العربي والثقافة العربية.

فقد كانت علوم الأدب هي علم مطلع النهضة عندما تم إحياء اللغة والأساليب الأدبية على يد اليازجي والبارودي والمولني.

ثم كان الاهتمام بالتاريخ السردى والقصصي هو النعمة السائدة في فترة تالية عندما ظهرت سلسلة جرجي زيدان وغيرها حول تاريخ العرب والإسلام.

ثم صار علم الإيديولوجيا السياسية هو علم المرحلة في الأربعينات

والختمسيات بظهور المد السياسي القومي.

هذه العلوم المختلفة أسهمت بشكل أو بآخر في دفع ركاب النهضة لكنه لم يكن كافياً على ضوء ما ألم بالعرب من هزائم وتراجعات. وعندما اقترب الفكر العربي من نهج العلوم الاجتماعية لأول مرة، كان ذلك من حلال الفكر اليساري الأوروبي والسوفييتي الذي كان منقطع الصلة بواقع المجتمعات العربية فأحدث من تزيف الوعي أكثر مما أحدث لتصحيحه.

وإذا كانت الحاجة ماسة اليوم، كما أوصحننا، إلى التأمل طويلاً في الخذور الاجتماعية التاريخية للأزمة العربية منذ عصر الاسططاط إلى اليوم، فإن العلم القادر على التصدي لذلك هو علم الاجتماع أو الفكر الاجتماعي التحليلي والنقدي المتسلح بالعلوم الاجتماعية كافة من تاريخ واقتصاد وسياسة وعلم نفس جماعي. وهذا المعنى تغدو الحاجة ماسة إلى علم اجتماع عربي وإسلامي متميز وإلى علم اجتماع سياسي على وجه الخصوص: علم اجتماع عربي وإسلامي يعطي لكل من «الخاص» و«العالم» في القوانين المجتمعية دوره المشروع، دون أن ينمصل عن العلم العالمي من ناحية، ودون أن يتلاشى فيه من ناحية أخرى.

مثل هذا الفكر هو القادر على رؤية تلك العوامل الاجتماعية التاريخية التي طبعت الوجود العربي بميسمها، كالجذلية الدهرية بين البداوة والحضارة، وتعرض مراكز الحضارة العربية لموجات متعاقبة من غزو الرعاة القادمين من الصحارى الآسيوية والأفريقية مما أدى إلى الانقطاع والتقطع الحضاري في التاريخ العربي بفعل هذه الموجات المتبدية المتعاقبة. والواقع أن موقف الإسلام قرآناً وسنة وفقهاً من الجدلية المعتملة بين الحياة الحضرية والحياة الرعوية في المنطقة العربية يحمل في صميمه منطلقاً فكرياً صلباً لسوسيولوجيا إسلامية في المجتمع والحضارة والدولة إذا عرفنا كيف نستكشف ذلك المنطلق الإسلامي من حديد كما استكشفه ابن خلدون من قبل.

ونحن إذا عدنا إلى العوامل والخذور الاجتماعية العميقة، والعبدة الغور التي أثرت في تكوين المجتمع العربي، نجد أول ما نجد أن المنطقة العربية تتصف بخاصية جغرافية وبشرية تكاد تفرد بها بين مساطق العالم الأخرى، وهي أنها مسطحة تضم أقدم مراكز الحضارة في تاريخ البشرية كمدن وادي الرافدين ووادي النيل وإقليم اليمس ومدن الساحل السوري والساحل التونسي، وتضم في الوقت

ذاته عدداً من أوسع وأحذب الصحارى في العالم كصحارى جزيرة العرب، وبادية الشام التي تفصل بين سوريا والعراق وصحراء سيماء التي تفصل بين المشرق ومصر، وصحراء مصر العربية التي تفصل بين مصر وبين ليبيا وإقليم المغرب العربي ككل، ثم امتدادات الصحراء الأفريقية الكبرى التي تفصل بين ليبيا والسودان وتصل إلى جنوب الجزائر لتشكل فواصلها هناك مساحات صحراوية أو شبه صحراوية بين بلدان المغرب الكبير ذاتها من موريتانيا إلى تونس وليبيا فكان مراكز التحضر العربي بمثابة جزر منفصلة عن بعضها البعض، تحيط بها أمواج الرمال الصحراوية من كل جانب، فتهددها بالتصحّر، ليس مناحياً فحسب، بل حضارياً وفكرياً كذلك فالصحراء القاحلة وما خلفته من تعددية الكيانات القبلية والعشائرية فوق أديمها هي أقدم عامل انفصالي في المنطقة العربية مقابل المناطق الحضرية التي تطمح للتواصل والتوحيد وهذه المفارقة الجغرافية أوجدت معارضة حضارية ذات ديمومة تاريخية: هي مفارقة التقابل والتجاذب والتصارع بين ظاهرة الحضارة وظاهر السدوة، أو بين واقع الاستقرار الحضري في تلك المراكز الحضرية، الرراعية والتجارية، وواقع الانتقال الرعوي في تلك الصحارى وبواديها، بحيث أصبح تاريخ المنطقة العربية منذ أقدم العصور خاصاً لقرون ذلك التجاذب المتوتر بين قوى الحضارة وقوى البادية، فتسود الأولى ردهاً من الزمن يقصر أو يطول حسب قوة المركز الحضري المسيطر، ثم تأتي موجة رعوية أخرى من البادية لتسود احاصرة ردهاً آخر من الزمن، وتغير من طبيعة تكوينها البشري والقيمي والسياسي والثقافي والاقتصادي بما يتلاءم ونوعية الموجة الرعوية القادمة... وهكذا.

### الخصوصية العربية

وهذا القانون حله بتعمق عبد الرحمن بن خلدون الذي يرى أن أي تحليل لحدود التكوين الاجتماعي التاريخي العربي لا بد وأن يطلق من مقدمته ومن نهجه ورؤيته، قبل القفز إلى تسي مباح علم الاجتماع الأجنبية من ماركسية وليبرالية وغيرها، لأن منهج ابن خلدون مستمد من الخصوصية العربية ذاتها، وقوانينه مستوحاة من واقع هذه الخصوصية ومميزات الذات، في حين أن تلك المباح الأجنبية، على ما فيها من حداثة وجدة في التحليل والنظر، مستمدة من خصوصيات أخرى وبيئات ومحددات مختلفة في الكثير من خصائصها، بحيث لا

تتلاءم قوانينها وتظيراتها مع صيرورة المجتمع العربي، بل وتصادم معها، وهذا ما يفسر لنا ظاهرة إحقاق العديد من الإيديولوجيات العربية المعاصرة التي حاولت علاج العضلات العربية بالتنظير الأوروبي من شرقي وعربي، فكانت هي في واد، وكانت العضلات العربية في واد آخر تسطر عن يأتي لشحيصها حسب منظورها الخاص.

ورغم أننا نتحدث، نفخر، عن ابن خلدون سد عشرات السنين، ونرغم إحياء تراثه إلا أن التنه لنهج ابن خلدون ورؤيته لم يبلور جديداً إلا في العقود الأخيرة.

ورغم أن مفكرين عرباً من رجال النهضة أمثال طه حسين وساطع الحصري وعلي الوردي قد درسوا ابن خلدون ونبهوا إلى أهميته إلا أن ذلك لم يخلق عندئذ حركة عربية دائية في الفكر الاجتماعي العربي مواصلة هذا الاهتمام وتطويره وإيصاله إلى نتائج المرحوه في العقود الأولى من تاريخ النهضة العربية.

## بين الاستقرار والترحل

بعد هذا الاستطراد الذي وجدناه ضرورياً للتنيه إلى فكر اجتماعي متحدر في عمق تراثنا التاريخي، العلمي والعقلي، يعود إلى ظاهره الصراع في التكوين العربي بين نزعة الاستقرار الحضري ونزعة الترحل الرعوية، أو تعبارة أخرى ظاهرة الديالكتيك (الجدلية) بين الحضارة والبدوة التي تمثل في رأينا أخطر «ديالكتيك في صيرورة التاريخ العربي وهو دياالكتيك خاص بالمنطقة العربية لم يفتن إليه الفكر الديالكتيكي الأوروبي الذي ركز على أهمية الصراع بين الطبقات داخل المجتمع الحضري الأوروبي المستقر، من راعي وصناعي، ولم يتنه إلى إمكانية وجود جدل اجتماعي تاريخي من نوع آخر هو الجدل الصراع بين سية المجتمع الحضري ككل، بكافة طبقاته، ونية المجتمع الرعوي ككل أيضاً، بكافة عناصره.

وهذه الحقيقة الاجتماعية التاريخية لا تعود فحسب إلى واقع وحوادث مساحات صحراوية - رعوية أو بدوية داخل المنطقة العربية تفصل بين أقاليمها المتحضرة، وإنما أيضاً إلى واقع أخطر من ذلك وهو أن المنطقة العربية ككل محاطة بصحارى ومهوب آسيوية رعوية شاسعة تمتد من جدار الصين إلى بر فارس وتمثل حوائاً تاريخياً هائلاً للموجات الرعوية الأعجمية الكاسحة التي لم تكن الموجة التتية بقيادة هولوكو عر واحدة منها ولم تكن أولها. أضف إلى ذلك تداخل أفريقيا



العربية مع أفريقيا الرعوية السمراء والسوداء مما أدى إلى تعرض مصر وبلدان الشمال الأفريقي إلى موجات بدوية أفريقية قادمة من الجنوب، بالإضافة إلى موجات النادية العربية نفسها التي كانت تعبر صحراء سيناء وصحراء مصر الشرقية وتكتمل في الصعيد المصري لتتفص بعدئذ على مراكز الحصار الغربية كما فعل أعراب بني هلال بمدينة القيروان وسائر المراكز الحضرية في تونس والساحل المغربي أو كما حدث على الجناح الآخر عندما انتظمت قوى النادية الأفريقية في حركتي المراتطين والموحدين بالمغرب واجتاحت مراكز الحصار العربية الأندلسية المنحصرة وأضعفتها فكرياً وسياسة واجتماعياً لمهوماً الرعوي، وذلك لحمايتها من خطر الاحتياح الإسباني المسيحي.

ومن ناحية البحر المفتوح تعرضت مصر والشام للموجات الإفريقية المنسوبة أيام الحروب الصليبية وما قبلها وما بعدها، مما أدى أيضاً إلى تدمير مراكز الحصار العربية التي إن سلمت من موجات البر لم تسلم من موجات البحر بحكم طبيعتها الجغرافية السهلية المفتوحة التي تفتقر إلى الموانع والحواز الجغرافية الحصينة التي يمكن أن تحميها من عائلة هذه الموجات المكتسحة، ومن ثل أو هجرة انعاصر العربية الدائمة التسرب إلى الوطن العربي إن لم يكن بعمل العزوة، فعمل الهجرة المتتابعة للسكن والعمل والالتقاء ثم السيطرة!

### عوامل هدم وتعطيل

إن تعرض المدينة العربية، التي هي مركز الحضارة، لسيل الموجات الرعوية المتتابع قد ترك في تكوين المجتمع العربي وسيت الأثار والترسبات والبشر التالية . أولاً. بالنظر إلى كون القبيلة هي الوحدة الاجتماعية في الموجات الرعوية، فإنها انتقلت أيضاً إلى صلب مجتمع المدينة والريف وجلت معها نزاعاتها وعصبيةاتها ونظرتها إلى العمل المهني والتقني وكل أنواع العمل الحضري. أصب إلى ذلك أن القبيلة، كمكس الإقطاعية الزراعية في المجتمع الأوروبي أو الياباني أو الصيني، تميل بطبيعتها إلى مزيد من التشرذم حيث تتحول القبيلة إلى عشائر والعشائر إلى بطون وأفخاذ متنافسة وهكذا. فيما تنصم الإقطاعية الزراعية إلى الإقطاعية الأخرى لتكون نواة الدولة الموحدة كما حدث في أوروبا واليابان والصين والهند.

ثانياً. إن هذه التعددية القبلية والعشائرية في صلب نسيج المجتمع العربي

تسببت في وجود تعددية غير صحيحة أخرى هي التعددية الطائفية والمذهبية. فنحن إذا عدنا إلى الأسباب الحذرية لنشوء أغلب الطوائف والمذاهب في بلادنا العربية نجد أنها نتيجة الصراع السياسي - الاجتماعي بين القبائل والعشائر والعوائل من قيسية ويمنية ومن أموية وهاشمية... إلخ. ثم توسع هذا الصراع بدخول الأقوام غير العربية في الدولة الإسلامية بحيث إذا انتمى الأتراك إلى مذهب رد عليهم الفرس بالتعصب لمذهب آخر، مثلما حدث في البداية عندما مال الأمويون في صراعاتهم السياسي إلى اتجاه، فرد عليهم خصومهم باتجاه مضاد. وتلبس الاتجاهان الطابع الديني المذهبي.

وهكذا فإن التكوين المجتمعي في المنطقة العربية لم يصب فقط بتعددية القبائل والعشائر والأفخاذ، ولا بتعددية القوميات والأخلاط المتسربة من تركية وفارسية وشركسية وأرمينية، وإنما بتعددية المذاهب والطوائف أيضاً، بحيث إذا ذابت فوارق القبائل والقوميات بحكم التزاوج والتعايش الطويل الأمد، عبر التاريخ، بقيت عوارق المذاهب والطوائف تثير العرات وتذكر الناس بأصولهم التاريخية المختلفة وتمثل أفضل ذريعة في يد القوى المعادية لتفتيت المنطقة العربية وإعادة إحياء هذه الظاهرة التعددية - (الفسيفسائية) التي لا يتماشى وجودها مع أي اتجاه حقيقي يخلق كيان مترابط ومتماسك ومستقر ومتحضر يستطيع رد التحديات الخارجية، والتركيز على العمل والإنجاز وتحقيق التقدم في الداخل.

والجدير بالملاحظة أن الإسلام قد حارب منذ البداية نزعة التعددية القبلية في المجتمع العربي، وحذر من الخضوع لميم البداوة غير الإيجابية، وقد قال النبي العربي الكريم عن نزعة التفاخر القبلي، «دعوها فإنها منتنة». غير أن النزاعات القبلية والشعبوية في تاريخ المصير الإسلامية التالية أعادت هذه التعددية غير الصحية إلى التكوين الاجتماعي العربي. والواقع أن كل مخططات إسرائيل والمؤامرات الأجنبية الطامعة تتلخص في إحياء هذه التعددية غير الصحية في المنطقة العربية.

ثالثاً. إن أهم ظاهرة نجمت عن خضوع مناطق الحضر للموجات الرعوية المتتالية هي ظاهرة الانقطاع أو التقطع أو الاستمرار في حياة الحصار العربية. فالواقع أن أغلب حركات الازدهار الحضاري العربي قد تم اغتيالها على يد القوى الرعوية الكاسحة ولم ينج لها مجال النمو والنضج الطبيعي، والانتقال من مرحلة حصارية إلى مرحلة حصارية أعلى كما حدث في أوروبا واليابان بالانتقال من الحصار الزراعي الإقطاعي إلى الحصار الصناعية الرأسمالية. وهذا ما يفسر في

نظرنا لماذا لم يتحول المجتمع العباسي المدهر تجارياً إلى مجتمع صناعي رأسمالي. وذهب مكسيم رودنسون، المشرق العربي، وغيره في تفسير هذه الظاهرة الغربية تفسيرات شتى غير مقنعة وغير نهائية، وما زال الجدل في أوساط الفكر الاجتماعي التاريخي قائماً حول هذه المسألة.

### ذبول غير طبيعي

وتفسيرنا الذي يمكن أن نقدمه هنا، على ضوء الديالكتيك بين المجتمع المتحضر والقوى الرعوية، هو أن المجتمع العباسي المتقدم فكرياً وعمرانياً والمزدهر تجارياً ومهنيًا واقتصادياً لم تترك له القوى الرعوية المتخلفة المحيطة به في الصحاري العربية والآسيوية والأفريقية فرصة النمو الطبيعي وإمكانية التراكم الرأسمالي المؤدي إلى الثورة الصناعية، بل أخذت تقطع طرق إمداده ومواصلاته التجارية ثم انقصت على مراكزه الحضرية ذاتها بالتسرب سياسياً ودينياً إلى مؤسسة الخلافة والحكم، ثم بالانقراض الحربي المباشر عليه عندما تم تفكيك بيته الحضارية من الداخل.

فإجماع الدارسين يتفق على أن عهد الخليفة المأمون يمثل ذروة «زدهار الحضارة العربية الإسلامية فكرياً واقتصادياً وعمرانياً» وهذا الازدهار كان من الطبيعي أن يواصل السماء والتطور والانتقال إلى مراحل أعلى لو احتفظ المجتمع العباسي المتحضر بتماسكه ومناخه الداخلية. فماداً حدث ليمسر كل هذا الارتداد الفكري والحضاري والسياسي في عهدي المعتصم والتوكل ومن أتى بعدهما... خلال فترة لا تتعدى العقدين من الزمن؟

هل يعقل أن الحضارة العباسية التي بلغت أوج شبابها في عصر المأمون، قد انتكست هكذا بشكل طبيعي نحو الذبول والشيخوخة؟ إن ذلك ضد طبيعة الأشياء. لأن الذبول الحضاري الطبيعي يتطلب عصوراً طويلة متعاقبة، شأنه شأن الأمر المتدرج في البداية. فلا بد أن عاملاً قسرياً خارجياً قد اقتحم على المتحضر العباسي مسيرته ونموه وتطوره وأعادته خطوات واسعة إلى الخلف.

وهذا واضح تماماً بسيطرة الموحدة التركية البدوية على مقاليد المجتمع العباسي في عهد المعتصم الذي كان موالياً للعنصر التركي بتأثير أمه التركية، مما يعني أن الولاء العربي قد ضعف حتى في مستوى الخلافة بتسرب العناصر غير العربية إلى

صميم السبيح المجتمعي في أعلى خلاياه. (ومثل هذا الولاء المزدوج سيكون من أهم أسباب البلاء في تاريخ العرب)

فالذي حدث أن الخلافة في عهد المأمون قد واجهت تحديات العناصر البدوية الأعراقية في الشام والحريرة، وتحديات العناصر الآسيوية في حراسان وأطراف بلاد فارس، ونوهم المعتصم بعد توليه الخلافة أن الاستحاد بقوة من المحاربين الأتراك سوف يحمي الدولة، ولم يدرك أن سيظرتهم لن تضر الخلافة والسلطة السياسية فحسب، بل سنؤدي على المدى الأبعد إلى تهديم البناء الحضاري والتقدم الاقتصادي الإنتاجي الذي بدأ منذ صدر الإسلام، وذلك بحكم الطبيعة الرعوية المتخلفة لأولئك المحاربين الأتراك.

### الانقلابات الرعوية

وقد حلف لنا الكاتب والمفكر العباسي الكبير، الجاحظ، وثيقة تاريخية هامة عن طبيعة هذه الموجة الرعوية التركية التي هيمنت على عاصمة الخلافة ومراكزها الأخرى عندما قال في رسالته الشهيرة عن التتوك: «التتوك أصحاب عمد (خيام) وسكان فياف، وأرباب مواش وهم أعراب العجم... فحين لم تشعلهم الصناعات والتجارات والطب والملاحة والهندسة، ولا غرس بساتين، ولا شق أنهار ولا جباية غلات، ولم يكن همهم غير العزو والغارة والصيد وركوب الخيل وطلب العنائم وتدوين البلدان... وصار ذلك هو صناعتهم وتجارهم ولذتهم وفحرمهم وحديثهم وسمرهم»

إن الطبيعة المحاربة غير الإنتاجية وغير التحضرية لهؤلاء واضحة في رسالة الجاحظ المعاصر لهم وتلك الفترة. ويلخص الدكتور شوقي ضيف في كتابه «العصر العباسي الثاني» ملامح هذا الانقلاب الرعوي في المجتمع العباسي بقوله: «وكان جمهور هذا الرقيق (التركي) بدأ حياة فكانوا يركبون الخيل ويركضون في الشوارع، فتطأ بعض الشيوخ والأطفال والنساء، مما اضطر المعتصم أن يبيي لهم سامراء شمالي بغداد».

ويمكن أن نصيف إلى وصف الدكتور شوقي ضيف، بلا مبالغة، أن الذي وطنته خيل البدو الأتراك لم يكن أهالي بغداد فحسب، وإنما مستوى التحضر العربي الإسلامي في ذلك الوقت ودرجة النمو الاقتصادي التجاري والمهني

## الإنتاج في الدولة العباسية .

وأي مؤرخ اجتماعي يتصدى لمحاولة تفسير عدم تطور المجتمع العباسي من مجتمع تجاري مهني مردهر إلى مجتمع صناعي رأسمالي (بالمعنى الاقتصادي المحض للرأسمالية وليس بمعناها الإيديولوجي السائد حالياً) ، لا بد له أن يقف طويلاً أمام مثل هذا التقطع الحضري والإنتاجي الذي تسمسه الموحات الرعوية للمجتمعات العربية وتترك بصماتها وترسباتها واضحة في تكوينها الاجتماعي الحضري والإنتاجي لأمد طويل .

وفي تجربة تاريخية مماثلة بلغ المجتمع العربي في الشام ومصر درجة متقدمة من التحضر والإنتاج التجاري والمهني والفني أواخر العصر المملوكي عندما متص الموجه المملوكية وعربها إلى حد معين ، وحضر عاصرها إلى درجة ملحوظة . وكان من المحتمل أن يشهد المجتمع العربي في مصر والشام في تلك الفترة تحولاً اقتصادياً وحضارياً هاماً بالانتقال من المرحلة التجارية المزدهرة مع الجمهوريات الإيطالية كجنوة والبندقية ، إلى المرحلة لصناعية التي كانت أوروبا على وشك الانتقال إليها .

غير أن هذا المجتمع العربي المنحضر اقتحمته الموجه الرعوية العثمانية القادمة من سهوب آسيا الصغرى بالغزو المباشر ، فقطعت استمراريته الحضارية وعموه الاقتصادي والإنتاجي ، كما فعلت الموجه التركية الأولى في عهد المعتصم بالمجتمع العربي بالعراق والمشرق . وحادثة قيام سليمان القانوني ، السلطان التركي ، بإجبار أفضل المهنيين المصريين والشاميين على ترك العمل بمدنهم العربية والرحيل في ركابه إلى إسطنبول ، أشهر من أن تعرف . فضلاً عن حملة أرقى المقتنيات والآثار والأدوات من القاهرة ودمشق وحلب إلى عاصمته .

إن هذا المقطع الحضاري والبشري في حياة المجتمعات العربية ليس تأخذت السهل ، ولم يتم تجاوز آثاره بعد . وهو تقطع مضاعف في وقت واحد . تقطع زمان تاريخي كما أشرنا ، وتقطع مكاني جغرافي بفعل الغارات الصحراوية الهائلة بين البلاد العربية . فاردواجية الولاء ، وتعددية العواصر ، وتدني مستوى الإيجابية ، في العمل والخصارة ، والمفارقات القائمة في السبيح المجتمعي العربي بين أعلى مستويات التحضر ، وأدنى مستويات التخلف بشكل غير متجانس . . . كل ذلك ما زال فعلاً فعله وتاركاً آثاره ، فيما يعلق بمدى تماسك المجتمعات العربية ضد

الأخطار التي تهددها، ومدى فاعليتها الإنتاجية وقدراتها الحضارية بالنسبة لتحدي التنمية والبناء الداخلي.

وأخيراً فإن هذه القراءة التاريخية، أو بالأحرى إعادة القراءة في ضوء هذا التحليل، تمكنا في تقديرنا من استخلاص نتائج سياسية على قدر كبير من الأهمية ليس بالنسبة لماضيها فحسب، وإنما بالنسبة لحاضرها أيضاً ولكيفية تصحيح مسارها في ضوء الحقائق المعرفية القائمة لا في ضوء الرعايب الذاتية والإيديولوجيات على اختلافها التي لا يمكن لأي منها تحقيق تعبير يذكر إلا بعد التصالح مع تلك الحقائق المعرفية، ووعيتها وعياً علمياً ونقدياً.

فإلى أي مدى، على سبيل المثال عاش العرب وخسروا تجربة الدولة الثابتة والقائمة والمستمرة والمتوحدة في تاريخهم؟

وإذا كانت الدولة هي مدرسة السياسة كما هو الحال في واقع الأمم...، وإلى أي حد خسر العرب ممارسة السياسة بأنفسهم في ظل انقسامهم التاريخي بين مجتمعات حضرية يحكمها المماليك الأغراب... ومجتمعات قسرية ورعوية تمثل النقيض لنظام الدولة الثابتة والمنظمة؟

وفي ضوء ذلك إلى أي مدى يمثل المجتمع المدني العربي، المتحضر والمستقر، القاعدة الممكنة لنشوء المجتمع المدني، فلا مجتمع مدني بلا مجتمع مدني ثابت ومتقدم، ولا ديمقراطية بالتالي بلا مجتمع مدني يرسى أسس المواطنة المتكافئة بين الجميع أولاً، تطوراً وتدرجاً إلى تحقيق الديمقراطية.

هذا مع العلم أن المجتمع المدني العربي، بأفكاره ونظمه، يتعرض حالياً لاجتياح القوى الريفيّة بإيديولوجيتها الأصولية المتشددة، بعد أن تعرض لسيطرة العسكر في حقبة قريبة سابقة، وكأن التاريخ يعيد نفسه بالنسبة للمدنية العربية التي انتقلت من سيطرة السادية إلى سيطرة الريف مما يجعل نقد ابن خلدون للمجتمع المدني العربي ما يزال قائماً عندما قال في مقدمته: «إن أهل الحاضرة عيال على غيرهم في المدافعة والممانعة» وذلك يعني بلغة عصرنا عجز القوى المدنية العربية عن تعبئة نفسها سياسياً والدفاع عن ذاتها تجاه القوى غير المدنية... وهذه ظاهرة نحد مصداقها اليوم في أحداث الجزائر وفي أحداث الصعيد المصري بريفه التقليدي على وجه الخصوص، كما نجد في وصول عدد من القوى الريفيّة إلى الحكم في أكثر من بلد عربي وإسلامي...

في «المصام» السياسي، نعربي

وبطبيعة الحال فهذا مجرد طرح سريع ووجيز لبعض العناوين كنموذج لهذه القراءة السياسية المعاصرة التي يمكن القيام بها إذا أجرينا تلك الإعادة لكتابة تاريخنا السياسي والعوامل المجتمعية المرتبطة به وذلك ما يحتاج بطبيعة الحال إلى مزيد من المعالجات، ومن روائيا تتجاوز التاريخ إلى السوسيولوجيا المعقدة لحركته، وذلك ما تناوله المعالجة التالية.





(٣)

## نحو سوسيولوجيا سياسية عربية تُرشد العمل السياسي

«الثوار القائمون بتغيير المنكر من العامة والفقهاء يعرضون أنفسهم في ذلك للمهلك وأحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزعزحها ويهدم بناءها إلا للمطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر.»

عبد الرحمن ابن خلدون/المقدمة

«... أو ما في معناها بطبيعة الحال (عصبية القبائل وأعضاء) من قوى اجتماعية - سياسية فاعلة، وهو ملحظ ما زلنا منطبقاً على حركات استغير العربية والإسلامية المعاصرة.. حيث تندفع هذه الحركات - كآسلافها من العامة والفقهاء - إلى الثورة والانقلاب بأي ثمن من التهلكة لداتها ولجتمعاتها، دون إدراك معادلات أنقوة الباعلة وآلياتها في الواقع العربي والدولي.»

المؤلف/ تكوين العرب السياسي



## نحو سوسيولوجيا سياسية عربية تُرشد العمل السياسي

العوامل المعالة المؤثرة في الواقع السياسي العربي: رسمياً وشعبياً، أنظمة ومعارضة، قطرياً وقومياً؛ هي بطبيعة الحال عوامل عديدة ومتشعبة، خصوصاً في هذه المنطقة الحساسة من العالم. سواء، ما ينبع منها من الداخل العربي ذاته، على مختلف مستوياته وأبعاده، أو ما صدر عن القوى الخارجية على اختلافها، بما لها من مصالح متجذرة في المنطقة العربية واهتمام بالغ بموقعها الاستراتيجي.

وقد تركّز جل اهتمام الخطاب السياسي العربي على هذه العوامل الظاهرة، والمباشرة دون الالتفات بدرجة كافية إلى عامل أشد خطورة في تقديري من هذه العوامل لكونه التربة العامة، والبيئة النحنية المسديمة حتى الآن، التي تنغذى منها وتستند إلى طبيعتها مختلف العوامل المذكورة في تأثيرها العميق على الصيرورة السياسية العربية ومسلكتها وتحليلاتها .. أياً كانت طبيعة الأنظمة والإيديولوجيات المرحلية الطافية على السطح.

ذلكم هو عامل السوسيولوجيا السياسية العربية بحدورها المجتمعية والتاريخية والجغرافية المختلفة وقابليتها العميقة لتقرير كيفية تأثير تلك العوامل في المشهد السياسي كله، وهو عامل من المحال توظيفه لخدمة توجهاتنا السياسية ما لم نفهمه قبل كل شيء ثم ننظر في كيفية إصلاحه.

إن الأحداث الكبرى، والهزائم والانعطافات الرئيسية، رغم تكررها وتواترها ترد - ببساطة - تارة إلى الرجعيين، وتارة إلى الالمصاليين، وتارة إلى الثوريين، وتارة إلى الدينيين، وأحياناً إلى هذا الحاكم المرد أو ذاك، أو حتى إلى واقعة أو

مقابلة معقدة أجراها بشكل أو بآخر (وهي الحالة الذهبية ذاتها التي ترد معظم مصائب المسلمين السياسية في صدور الإسلام إلى شخص غامض اسمه عبدالله ابن سبأ وقدراته الغرائبية المدهشة على اللعب بمقدرات أمة بكاملها). هذا مع تكرار الحديث المعاد الذي لا يحتاج إلى إيضاح أو إثبات عن دور الاستعمار والأمبريالية والصهيونية والمطامح السلطوية العردية للحكام، وهي عوامل وطواهر وقوى ومصالح ستفعل فعلها ظالماً وجدت التربة قابلة لتأثيرها، وتحمل من الترسبات والبنى ما يساعدها على ذلك.

ومن تحصيل الحاصل في الواقع وتصيير الماء بلاء دوران الخطاب السياسي حول هذه العوامل في حد ذاتها، وبمعزل عن طبيعة القاعدة السوسيوثقافية العامة القابلة للانفعال بها، هذا الانفعال العميق المتصل زماناً عبر حقبة عديدة مهما تبدلت عناوينها السياسية، واستمد مكاناً بمختلف الأقطار العربية، ما انشغل منها بإسرائيل وما بأي لبعده عنها، ما حصص للاستعمار وما لم يخضع، ما أزمته الثروة وما أزمته الثورة، أو الفقر، ما سبق إلى درب التطور والبهضة، وما بدأها لاحقاً...

إذن لا تقتصر الإشكالية على الاستعمار (ونظائره)، وإنما ترد أيضاً وبدرجة أخطر إلى القابلية للاستعمار (ونظائره)، إذ شتينا استعارة الملاحقة الحصرية لتلك بن سبي إذ ليس بمقدور العوامل الخارجية - من استعمار وغيره - أن تمارس كل هذا التأثير العميق والمتواصل لو لم يكن في التكوين المجتمعي السياسي للعرب ما يمددها تاعاً بأسباب ذلك التأثير ودرائمه ومداخله. ولا بد من التذكر أيضاً أن التأزم والتجزؤ السياسي الداخلي قد بدأ في تاريخ المدييم والدولة الإسلامية من أقوى دول العالم، وليس ثمة من امبريالية وصهيونية بعد، عندما تقاتل العراق مع الشام، وتمصل المغرب بدولته، وقامت الدولة الأموية في الأندلس، واستقلت مصر بكيانها، وعادت البوادي في الجزيرة العربية والهلال الخصيب إلى سائق عهدها في اللادولة.

إذن فهذه «القابلية»... القابلية السوسيوثقافية العامة بعناصرها... القابلية للتدخل الأجنبي، القابلية للتدكتاتورية، القابلية لتشرذم والتفكك، القابلية للحرافة والوهم والتصورات المتصخمة وغيرها من القابليات، ما وورث منها وما تولد بفعل العصور الحديثة من رحم ذلك الإرث، هي في تقدير المدخل الأهم للفكر والبحث السياسي العربي إذا شاء الشروع في بداية حقيقية وحادة لمعالجة

الإشكالات النظرية والعملية التي يواجهها، وتواجهها السياسة والأمة معه

وهذا ما أزعج أن مشروع البحثي يحاول مقارنة بعض جوانبه كتوجه عام بعض النظر عن الإصانة والخطأ في مبررات نتائج واستنتاجاته وطروحاته، إذ غاية ما أطمح إليه هو تعميق الاهتمام واستمرار النقاش حول هذه المسألة أملاً في تصافر العقول العربية، والوعي العربي الإسلامي المتجدد لتحقيق الاختراق المعرفي والمكثري المشهود لهذا الحداد الذي بقي شبه مسدود في أفق الثقافة السياسية العربية العامة، ومن ضمنها الإيديولوجيات والطويات العربية قديمها وجديها، وفدر لا يستهرك به من نحوت السياسة العربية التي لم تقصر في دراسة قوانين السياسة وظواهرها ومؤسستها ومفهوماتها العامة، لكنها في غمرة تركيزها على هذا «العام»... «العام» العالمي والأمني، فاتها التركيز بشكل واف على «الخاص» . «الخاص» العربي مجتمعيًا وتاريخيًا وجغرافيًا واقتصاديًا وغيره، من حيث موضعه المتفرد، أو من حيث نوعية اندراجه المميز ضمن ذلك «العام» من تحارب الأمم والإنسانية.

وهذا ما دفعني إلى التركيز في هذا البحث، وربما بالتحاح، على جوانب الخصوصية العربية، باعتبارها «الحقيقة العائبة» في الفكر السياسي والاجتماعي العربي. وهي خصوصية مثقلة بالأعباء كما أبنت، وليست خصوصية تفاخر أو اغلاق كما قد يفهم. ولعلنا نلمح حواش من هذا الإدرث المثل في واقعنا السياسي، ليس في التراحعات السياسية الكبرى فحسب، وإنما فيما وراءها وفي جدورها وأسبابها من قصور في الأداء السياسي العام إذ على صعيد الإدارة اليومية لمختلف قطاعات المجتمع ومؤسساته وخدماته، أو في كفاءة التعاطي بين الأطراف العربية كافة، شعبية ورسمية، بالإضافة إلى طبيعة التعاطي السياسي العربي العام مع العالم أجمع.

وترداد خطوة هذه الظاهرة، عندما نلاحظ أن أنظمة الاستقلال الوطني كانت الأكثر عجزاً في هذا الأداء وهذا الاختبار، سواء من حيث الكفاءة أو من حيث الأمانة، رغم قيامها على قطاعات تنتمي إلى القاع السوسيوثقافي العربي، بل ربما لكونها تنتمي إلى هذا القاع، الذي لن يحسن الأداء السياسي إلا إذا تعيرت بنيتها في تطور حصاري شامل وطويل الأمد. فليس ثمة من حلول سحرية في الأفق القريب.

وليس من المبالغ القول إن القصور في الأداء السياسي العربي العام المتأخر عن طبيعة السوسيولوجيا العربية كان «كعب أخيل» في بيان الهمة الحديثة من محمد علي إلى عبد التاصر، فضلاً عن كونه مفتلاً أساسياً من مقابل الحصاره العربية الإسلامية، من الفتنة الكبرى في صدر الإسلام إلى سقوط الحواضر الكبرى دون مقاومة تذكر في يد المسكر الرعوي، عصراً بعد آخر، تلك الحصاره التي وصفتها في هذا البحث بأنها حصاره جميلة وغنية وخصبة في عطاياها لكنها (عانت من فقر دم سياسي).

هل أتحدث عن «حنمية» عندما أشير إلى هذه الأنيميا السياسية في حضارتنا، وفي نهضاتنا الحديثة؟ لم يعد العلم المعاصر مؤمناً بالاحتمالات. لكنها عوامل موضوعية إن وجدت سببت، وإن تغيرت تغيرت نتائجها، ففي التحليل النهائي ثمة خصوصية سوسيولوجية عربية في غاية الخطر والتجذر والتشابك والتشعب متأية تاريخياً عن فرادة الموضع الجغرافي للداخل العربي بتقاليده ونهاداته وتناقضاته وجدلياته الخاصة به، وما نجم عن ذلك من تكويرات ونسج مجتمعية عصبوية ما زالت تفعل فعلها في النسيج والسلوك المجتمعيين العربيين إلى اليوم، وكذلك عن فرادة الموقع الجغرافي وتعرضه للتواصل للمؤثرات الخارجية.

وعلى الرغم من أن ابن خلدون والمقرئزي في القديم، وعلي الوردي وجمال حمدان في الحديث، كانوا نماذج بارزة بين نماذج أخرى للاهتمام بدراسة هذه الخصوصيات السوسيولوجية العربية، من حيث مدلولاتها الفكرية والنظرية العامة، إلا أنهم ظلوا «استثناء» لقاعدة الثقافة السياسية العربية العامة، قديمها وحديثها، التي ظلت منجذبة في إحمالها إما إلى الحدل الكلامي للفرق الدينية - السياسية وما نجم عنه من تحزبات مذهبية، وإما إلى الحماس النضالي الوقتي ضد القوى المعادية، وإما إلى النزوع الإيديولوجي والطوباوي إلى مثاليات السياسة الواعدة بمعزل عن واقعها الخشن الوعر، المتفلت والعصي على التطويع - حتى الآن - لأي من تلك المثاليات؛ ما طرح منها بقوة الروح الدينية منذ صدر الإسلام، أو ما طرح منها بقوة الروح الوطنية أو القومية أو الطبقيّة أو الديموقراطية في عصرنا.

وما تزال الصورة في عمومها، كما أوجزها ابن خلدون عن أولئك «الشوار القائمين بتغيير المنكر من العامة والعقهاء» (الذين) يعرضون أنفسهم في ذلك للمهالك... وأحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يرحرحها ويهدم بناءها إلا

في «الفصام» السياسي العربي

المطالبة القوة التي من ورائها عصبة القبائل والعشائر... أو ما في معناها بطبيعة الحال من قوى مجتمعية تعبوية فاعلة بلمة عصرها، وإن كانت عصبية القبائل، والطوائف العنصرية، ما زالت كما تركها ابن خلدون في الجنيه السوسيولوجية الاجتماعية والسياسية العربية رغم ما تلحفت به من أردية التحديث وأزيائه التي لم تثبت، وغيرها تلك العصبية بين مرسوم سياسي وآخر، إلى أن عادت إلى الظهور حاضرة من جديد في اتحادات القبائل والطوائف ومجالس إدارتها. (كما رأينا مؤخراً في عدد من البلاد العربية).

وهذه الظاهرة في حد ذاتها، تبرر من الناحية المنهجية مشروعية العودة إلى التاريخ والبحث التاريخي وهو في ميدان السوسيولوجيا السياسية العربية، فإذا كان الواقع المعاصر الخبي ما يرال تاريخياً، فهل من تنريب على الباحث إذا عاد إلى الحفر في طبقات التاريخ، أو في أثرياته للإمسك بخيوط الحاضر، وذلك ما قد يضيّق به قارئ هذا البحث إذا لم يأخذ في اعتباره هذا الاعتبار، المتضمن ضرورة إعادة قراءة تاريخنا لكتابته من جديد.

بقي أن أعود بنظرة الطائر إلى محطة أساسية في استجلاء هذه الخصوصية التاريخية العربية، وذلك في العقيدة الإسلامية قرآناً وسنة المتعلقة بفقه السداوة والحضارة والأعرابية والتعرب.

إن رؤية سوسيولوجية إسلامية في غاية الفاذ والوضوح لخصوصية التكوين المجتمعي والسياسي العربي يمكن تلمسها في النصوص القرآنية والنبوية والصحابية في ضوء حذنية البادية والحضارة وتجلياتها في العلاقة الوثقى بين الديني والمدني والمادي في الإسلام.

ودلك ما حاولت تبين بعض أبعاده في فصلين من الكتاب الثاني في هذا المشروع البحثي الموسوم (التأزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام) كما أوجزته في الكتاب الأول «تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية».

ومن المؤسف أن هذا الفقه الحضاري الذي تجل في الحركة الإسلامية الأولى سرعان ما أغفل في الفقه الإسلامي العام، ربما لعياب نزعة الفكر الاجتماعي الواقعي في تلك العصور وخاصة في ثقافة الفقهاء، وإن امتد بعض الشيء في الفقه المالكي المستقى مباشرة من فقه الرسول والصحاب في الحواضر الحجازية ذات الوعي الواقعي التاريخي بهذه الإشكالية.

ولو أن هذا الفقه الحضاري استمر حياً ومطلقاً عندما جلب المعتصم العسكر  
الرعوي التركي من البادية الآسيوية إلى قلب حصارة العربية الإسلامية وحكمهم  
فيها، لأمكن تجريم وتحريم هذا العمل ديباً فالإسلام الذي لم يقبل بإيماذ بدو  
العرب وإن أعلنوا إسلامهم، وحلفوه الدين لم يولوا أحداً من أهل الوبر على  
أهل المدر، حسب نصيحة عمر، ما كان له أن يقبل بعد قرنين ويف من ازدهاره  
الحضاري زعامة «بدو العجم» كما وصفهم الخاط الحاصرته ودولته. وإذا كانت  
هذه الحاصرة قد نذت عملاً هذه العناصر الرعوية إلى خارجها في سامراء، رغم  
المعتصم كما أرح الطبري وعيره، فإن الفقه الحضاري الذي كان من الممكن أن  
يحرم تحكيمهم في قلب السلطة، قد أعمل مع الفقه السياسي الذي تجعد نظيراً  
وتقنياً وتنظيماً بعد أن طغت على مبادئه وقائع السوسيولوجيا المجتمعية العربية  
وعصبياتها وأخرجته من مجرى التطيق. والواقع أن غياب هذين النوعين من الفقه  
الحضاري وتوأمه السياسي من العوامل التي ساعدت على نبؤ العناصر الرعوية  
الأعجمية مقاليد السلطة في الإسلام وحواضره من ترك لمعتصم إلى السلطة  
العثمانية. إلا أن هذا الفقه الحضاري مع ذلك مثل المصدر الأساسي لأهم فلسفة  
عربية في التاريخ والاجتماع لدى ابن خلدون... وإطلاقاً من هذين المصدرين  
الأصوليين النظريين (الفقه الحضاري ومقدمة ابن خلدون) وباستقراء خصوصية  
الواقع المجتمعي العربي، يمكن أن تكتسب الدعوة إلى تأسيس علم اجتماع عربي  
إسلامي منطلها الحقيقي النعطي مع قصايا الحاصر وإشكالاته وصولاً إلى تأسيس  
علم اجتماع سياسي عربي على وجه الخصوص وهي دعوة تكررت في أوساط  
المفكرين العرب، ونبتت في ظلها دور بحثية وفكرية عدة، وإن لم تتحول بعد  
إلى حقيقة ثقافية صلبة لا في الفكر العربي، ولا في الوعي العربي العام، اللذين  
يمكن القول، إن أحظر نقاط ضعفهما في القديم والحديث، غياب التحسس  
بأهمية واقعهما المجتمعي في خصوصيته ومدى تأثيره على المصير العربي كله

بعد هذا الإيضاح لطبيعة المشروع البحثي وأبعاده ووجهته، أود أن أعرض  
بتلخيص أوجز لبعض المسائل المنهجية في هذا المشروع

أولاً: كما بين هو بحث في تحليل ونقد الواقع المجتمعي - التاريخي ذاته،  
وليس دراسة في البنى العقلية، أو الفوقية، الساحة عنه، إلا بقدر ما تكشف عن  
ذلك الواقع فعلى أهمية البنى الذهنية لا بد من دراسة الواقع ذاته المؤد لتلك  
البنى في الأصل.



ثانياً: إنني غير معني في هذا البحث بالمجادلة حول أولوية العامل الجغرافي، أو التاريخي، أو الاقتصادي أو غيره بشكل مطلق وفي كل الحالات إنني معني فقط - بسدى تأثير أي عامل من تلك العوامل الموضوعية في الحالة العربية في زمان محدد ومكان محدد وهذا ما تتطلبه دراسة الخصوصية. إن عامل الخفاف المناخي مثلاً يعتبر عاملاً نسبي التأثير في بيئات وفيرة المياه كأوروبا وآسيا الموسمية، أما في البيئة العربية فإنه مسألة حياة أو موت للحضارة والدولة بل وجميع الكائنات الحية. كما أن الصراعات الصحراوية الهائلة كمثال آخر قد جزأت المنطقة العربية عمرانياً وبيئياً كما لم تتجزأ أية منطقة متقاربة أخرى في العالم، هذا فصلاً عن حيلولتها دون نشوء نظام إقطاع حقيقي فيها لعيان الرراعة الكثيفة الممدة اللازمة لتسلي الإقطاع. فلا طائل من البحث إذن في الجغرافيا أو غيرها بشكل مطلق، ولكن أين تؤثر وكيف تؤثر؟ فالناهج المصلحة كالأحكام المطلقة تبتعد عن الحقائق المتعبة الملموسة التي تمثل غاية البحث العلمي.

ثالثاً. فيما يتعلق بالعامل الاقتصادي على وجه التحديد، تصور بعض ناقدني هذا المشروع أني أغفلت أثره، بالنظر لأي حاولت إسرار بعض العوامل المهمة الأخرى - كالجغرافيا مثلاً كما تقدم؛ والواقع أن إشارات كثيرة قد تضمنها المشروع حول الصراع الاقتصادي في المنطقة خاصة بين النمطين الرعوي والحضري.

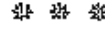
وخلاصة ما يمكن قوله بهذا الصدد: إن الفرصية الاقتصادية الماركسية شأن الصراع الطبقي كعامل أساسي ليست بدات أولوية في نية المنطقة العربية، ومن أراد البحث عن هذه، الفرضية بالذات كأساس فلن يجدها، لأنها ببساطة غير صحيحة هي تقديري.

إن عامل الصراع الطبقي وارد لكنه متضمن في تناقضات وصراعات اقتصادية، وهي عامل الصراع الاقتصادي القبي وعامل الصراع الاقتصادي السمطي (بين نمطي الإنتاج الرعوي والحضري).

وسأسلط المزيد من الضوء على هذه الخصوصية الاقتصادية العربية في القسم الأخير من هذه المعالجة، بعد قليل.

رابعاً: كما سبقت الإشارة، فممرات النتائج والفرصات في هذا البحث هي بدايات ومطلقات ومماذج، لتعميق هذا التوجه البحثي العام في موضوعه وهي

قابلة للتعديل والتصحيح إذا اقتضت القرائن العلمية، ولا تمثل بطبيعة الحال أية «دوغماتيات» أو أحكام نهائية.



وأخيراً، أود بإيجاز شديد، أخشى أن يكون محلاً، التطرق إلى هكل المضمون العلمي لهذا المشروع وأبرز طروحاته، للتذكير فقط بأهم ما يتضمنه:

... إن المنطقة المربية.

(أ) على قاعدة جغرافية تجرأت مراكزها الحضرية المأهولة بالصحاري الشاسعة التي تحترقها هيكلياً في العمق، وتجعل منها حراً عمرانية وكيانات سياسية متباعدة، مما أعاق تواصل الحصار واستمرار الدولة (على عكس الظاهرة الصينية، مثلاً، حيث أتاحت القاعدة الحضرية النهرية الترابطية للإقليم الصيني فرصة أفضل لتواصل قاعدة الحصار وتسامي الدولة الموحدة فوق تلك القاعدة ضمن دائرة متطابقة بين الحضاري والسياسي)...

(ب) وفي موقع جغرافي منفتح ومنسط، جعلها في الوقت ذاته، عرصة للغزوات والمؤثرات الخارجية المحلحة دون توقف، مما أضاف تقطعاً تاريخياً زمنياً إلى تقطعها المكاني الجغرافي في تواصل الحصار واستمرار الدولة، كما حرّمها من العزلة التاريخية الضرورية لعملية التخمّر والنضج القومي اللازم لرسوخ أي كيان قومي متماسك ومتسجم دون اختراقات رئيسة غرمة في بنيانه (كما أتيج لليابان - مثلاً - في موقعها القصي)...

(ج) وفوق بُنية مجتمعية عانت التجاذب طويلاً بين الاستقرار الحضري والترحل الرعوي، وقامت أساساً على الوحدات القبلية المتنافسة والمضطربة اقتصادياً وسياسياً، والمعرضة بُناها لمزيد من التجزؤ والتشرد العشائري، (على عكس النسي الزراعية والمدينية في أوروبا الغربية وآسيا الموسمية التي كانت تتجه تاريخياً نحو المزيد من الاندماج والوحد في سى أكبر بالتدريج)...

(د) ومن خلال خصوصية اقتصادية لم يتتابع فيها ظهور نظم الإنتاج بتدرج تاريخي متصاعد نظاماً بعد آخر، بل تعايش وتصارع فيها لزمان طويل جداً نمط الإنتاج الرعوي، ونمط الإنتاج الحضري دون انتصار حاسم لنمط على آخر في عملية التطور الاقتصادي التاريخي الأمر الذي يجمد التناقضات الطبقيّة والإنتاجية

داخل كل نمط وحال دون تطورهما الذاتي الطبيعي جاعلاً من التباين بينهما التناقض الأساسي للبنية الاقتصادية العامة في المنطقة التي ظلت بدورها متأرجحة في نموها التاريخي تحت ضغط العاملين معاً دون حسم، حتى دخولها طرقاتاً في الدورة الرأسمالية الحديثة بنمطها معاً...

(ح) وعليه، فإن الحديث عن دورة خلدونية سياسية متكررة وغير حاسمة على المدى الطويل في نشوء الدولة وانحلالها، يجب أن يصحبه تشبه مماثل لدورة اقتصادية متكررة وغير حاسمة أيضاً بين نمط الإنتاج الرعوي ونمط الإنتاج الحضري على المدى التاريخي، حيث كانت قوى النمطين تتبادل مواقع السيطرة اقتصادياً وموازية الدورة السياسية الدولية. وهذه خصوصية اقتصادية لم تشملها مدارس علم الاجتماع الغربي فأغفلتها الإيديولوجيات العربية.

هكذا كانت التجليات المختلفة من سياسية واقتصادية وقيمية للمجدلية الأساسية في المنطقة بين القوى الحضرية والقوى الرعوية التي لم تقتصر على قوى الداخل العربي محسب، وإنما شاركت فيها بشكل حاسم ومصيري قوى البوادي الأعجمية من السهوب الآسيوية، هكذا كانت هذه التجليات المتداخلة والمعقدة، والتي لم تشع اهتماماً وبحثاً بعد؛ تعطي خصوصية لسوسيولوجية هذه المنطقة وتاريخها، حيث توازنت هاتان القوتان فيها بشكل جليل ودقيق وشديد الحساسية بين أعرق وأقدم مراكز الحضارة في العالم وأجذب مناطق البداوة في مكان واحد؛ كما لاحظ علي الوردي، فلم تكن هذه المنطقة أساساً كتلة حضرية متصلة واحدة تقع الصحاري على أطرافها كأوروبا أو الصين؛ كما لم تكن مجرد امتداد صحراوي دون مراكز حضرية مؤثرة كالبوادي الآسيوية المجددة، فكانت هذه التركيبة الثنائية والمزدوجة، الدقة الحساسة، في أساس تكوينها مجتمعاً ونفساً سياسياً وقيماً كما أبان الوردي في دراسته لشخصية المجتمع العراقي أكثر المجتمعات العربية عرضة لهذه الجدلية في جانبها بين تأصل المركزية الحضرية الحصارية والدولية، وتناوب الموجات الرعوية المناقصة لها سواء من الداخل العربي أو الخارج الآسيوي وهي الأخطر والأشد وطأة

عبر هذا التكوّن التاريخي، تحددت الظواهر الأساسية التالية في حياة العرب السياسية:

١ - ظاهرة تقطع استمرارية الدولة؛ والتأرجح بين وضعية الدولة واللا دولة في

تجربة العرب التاريخية. حيث كانت القطيعة المكانية وهي الأساس الجغرافي التاريخي لكثير من مظاهر التجزئة السياسية العربية الحالية تحول دون تحلقها في جسم عصوي عمري متصل، وفي سبيح دولوي متصل الحلقات المؤسسية والإدارية والسلطوية المحلية ولم يحدث في تاريخ أي كيان سياسي أن ترحل مركزه بالكثرة التي حدثت في الكيان الإسلامي بدءاً بالمدينة المنورة وانتهاءً بامسلسول، حيث تضافرت القطيعة الزمانية التاريخية الساجمة عن الاجتياحات الخارجية أو الداخلية المتكررة لتؤدي من ناحيتها إلى ترحل الدولة من منطقة إلى أخرى وافتقادها نموها الدولوي المراكمي المركزي مرحلة بعد أخرى في تقطع تاريخي متتابع

وحيث إن معاشة الدولة بصورة متصلة تاريخياً، والتمرس بإدارتها وقيادتها واكتساب الحرية بفعاليتها ومتطلباتها الطامسة والنائية، فكراً وعملياً، هي مدرسة السياسة لأية أمة، ولا يمكن تصور ممارسة سياسية جماعية متراكمة ومنظمة وباضحة خارج الدولة، فإن معنى ذلك أن العرب افتقدوا مثل هذه الخبرة ضمن هذه المدرسة الساسة العملية على المدى الطويل، ولم يبدؤوا بممارستها جمعياً، إلا مع تكون دولهم الوطنية، وهي حقيقة تاريخية لا مفر منها سواء نظرنا إلى هذه الدولة كتجربة استعمارية أو كتناح تاريخي. والحقيقة أنها مريخ من العاملين هذا من حيث تجربتهم مع الدولة ككيان مؤسسي عام

٢ - أما تجربتهم المباشرة مع السلطة - والسلطة غير الدولة - فإنها لم تكن أيضاً ذات تراكم إيجابي متصل الحلقات. فقد اتخذت تجربتهم مع السلطة الحالية التاليتين، في غياب سلطة مركزية موحدة وشاملة:

إما.

(أ) خضوعهم للزعامات المحلية التقليدية المحدودة ضمن بنام المصوبية الصغيرة المنفرقة كالعشائر والطوائف والمحلات، وهي سلطات تقوم على العصيات القروية وتفقد معايير الكفاءة الإدارية (التي كانت تشترط مثلاً في اختيار البيروقراطية الصينية أو الساموراي الياباني)

(ب) أو خضوعهم في الأقاليم الحصورية والنهرية للسلطة العسكرية المملوكية الغربية عنهم، حيث تعدد الدور التاريخي لهم كرعية وللمماليك كحكام. وكان مستغنياً حكم الأهالي لأنفسهم إلى ما بعد العرو النابليوني لمصر، والجللاء التركي

عن العراق. هذا في أعرق إقليمين حضاريين، ناهيك بما قلّ عنهما.

وهي ظاهرة تاريخية متطاولة بدأت منذ رمزت سامراء للعسكر الرعوي المتغلب ودمرت يعداد للحاصرة الأهلية المقلوبة على أمرها، في الربع الأول للمقرن الهجري الثالث فشأت شبكة من العلاقات المقلوبة بين المحتمع الأهلي الحضري والسلطة المتعلقة في السياسة والثقافة والإنتاج.

حيث كانت القوة الرعوية المشأ تنتج السلطة ولا تنتج الحضارة ومواردها، المادية والقيمة، بينما كانت الحاضرة تنتج الحضارة ومواردها ولا تصنع السلطة. وهي شبكة من العلاقات المقلوبة تم يوضح أبعادها المختلفة في مواضعها

ولعلها من أقسى معارقات التاويح، أد الحواضر العربية التي ضبظت بواديا العربية في صدر الإسلام ووظفت قواها لخدمة مشروعاتها الحضاري الكبير في الفتوح، قد وقعت بعد قرين ويب وهي في عمومها الحصارى تحت سيطرة البداوة الأعجمية الاسبوية لألف سنة أخرى، بالنظر لصعها العسكري والسياسي وعجز بناها المدنية عن الدفاع عن ذاتها

٣ - وهذا يضاعف وحها لوحه مع أزمة المحتمع المديني العربي إلى يومنا هذا حيث ما زال يعاني من عجز فادح في تعبئة ذاته سياسياً في وجهات العصبيات غير المدنية

وبلاحظ - في معارقة صحبية - أن احواضر والمدن العربية ومجتمعاتها، لأهلية المدنية (غير السدوية وغير الريفية) لم تخرج من تحت هذه السيطرة الرعوية إلا بوحد القوة الأوروبية «الاستعمارية» في اللدن العربية، بشكل أو بآخر، حيث أدى الوحد الحمائي الأوروبي للعوصم والمدن العربية - عسكرياً أو سياسياً - إلى «تحررها» من السيطرة الرعوية التركية أو المحلية من ناحيه، وإلى نهء الريف في تلك الفترة تحت سيطرتها المستمدة من انسطرة الأوروبية الغربية من ناحية أخرى

والمفارقة أنه في تلك الفترة، ذات الطابع «الاستعماري» تمكنت المدنية العربية ومجتمعاتها المديني من إنشاء المدارس والجامعات الحديثة، وتطبيق النظم العصرية، وتكوين الأحزاب السياسية «المدنية» ذات اللون الليبرالي، وقاومت الاستعمار - وطنياً - مفهوماته الحديثة في الحرية والقومية، وأنجست العديد من المفكرين المجددين والنهضويين الذين كنوا نتائج تلك الفترة من التفاعل الحثلي مع المؤثرات العربية.

ولكن ما إن رحلت «القوة» الاستعمارية الحامية، واحتاجت المدينة العربية ومجتمعها المدني إلى «قوة» ذاتية تولد السلطة وتؤمن الدفاع، حتى انكشف الضعف الذاتي المتأصل من جديد في هذه البنية المدنية العربية، التي سرعان ما تسربت إلى قمة السلطة والقوة فيها العناصر والقوى والعصبيات الريفية - من فلاحية وعشائرية وطائفية - وهي عناصر ظلت مضطهدة من سادة المدن، ومهملة من جانبهم، ومحرومة من التعليم والتطوير، فأقامت حكمها «الشعبي» - عن طريق الجيش والأحزاب الشعبية - على أهل المدن التي اضطرب عناصرها وكوادرها المتعلمة والمؤهلة للهجرة إلى الخارج وهكذا تم «تريف» المدينة العربية مؤخراً، بعد «استعمارها» في فترة سابقة، و«بدويتها» سياسياً في عهود أسبق

والواقع أن التأمل في طبيعة الحركات السياسية في العقود الأخيرة سيلاحظ أن الجماهير الريفية المضطهدة والمهملة، بعد خيبتها في وعود التحديث «المدني» الليبرالي واليساري والقومي و«التقدمي» بعامّة، قد سلّحت الآن بإيديولوجيتها الدينية الأصلية والأصولية. ففي الريف كان الدين دائماً أصولياً وحاسماً وشعبيّاً بسيطاً، لإنهاء التسلط «المدني» «الإعتدالي» وإقامة سلطتها الريفية الأصولية المباشرة. وقد دفعت أنظمة المدينة هذا الثمن الباهظ، لأنها لم تتوجه بإصلاحاتها وتطويراتها قبل فوات الأوان لإصلاح المناطق الريفية، واكتفت بتطوير أحيائها المدنية الراقية، تاركة «أحزمة المؤس والفقر» تحيط بها من كل مكان، إلى أن أحاط بها السيل وأغرقها دون أن تكون لها عصبية مدنيّة دانية تحميها (الملاحظة في الحرب الأهلية اللبنانية أن المجتمعات المدنية هي الوحيدة التي ظلت بلا ميليشيات محاربة).

وهكذا حيث اضمحلّت «عصبية» السادة التاريخية مع توطن البدو وانتهائهم كقوة عسكرية تتوفر الأسلحة الحديثة، فإن «عصبية» جديدة قد ظهرت على الساحة السياسية العربية لتمارس دورها في حكم المدينة وعموم البلاد، وهي القوة الريفية الكاسحة التي لم تتوفر لها فرص التعليم والتطوير، ولا الحد الأدنى من العدل الاجتماعي، فاتخذت نفسها شكل الرمض السلبي الحد المطلق أكثر من شكل التعاطي السياسي البناء. اللهم إلا إذا أتيح لها دخول العملية السياسية ضمن توازن تشارك فيه القوى المدنية.

ويبقى أن المدينة والبنية المدنية العربية بعامّة، لم تستطع - بعد - أن تولد قوتها المجتمعة التضامنة الفاعلة والحكمة نفسها بنفسها، ولم تطوّر القوى الريفية

لتحويلها إلى قوة مساندة للمجتمع المدني والمدني. وما زال أهل المدينة العربية، كما قال عنهم ابن خلدون قبل قرون، «عيالاً على غيرهم في الحماية والمدافعة». وجدير بالملاحظة أن «البرجوارية» الحديثة كانت قوى مدنية في الأصل حققت ذاتيتها السياسية قبل قيادة التحول الحديث في أوروبا (Burg في اللغات الأوروبية مقتبسة من «برج» العربية، أي المدينة ذات الأبراج - ظاهرة المدن المسورة بالأبراج في القرون الوسطى، وعليه، فقد كان من الأدق والأكثر أمانة للأصل والحذر التاريخي ترجمة مصطلح «بورجوارية» إلى «مدنية» بدل «طبقة وسطى» التي وإن كانت تمثل القطاع الأعظم من سكان تلك المدن الجديدة الناشئة، إلا أنها أدت إلى دلالة إيديولوجية مغايرة)

وبلا شك، فإن التوجه إلى إنشاء مجتمع «مدني» عربي لا يمكن أن يبدأ خطواته الأولى إلا بنمو قوة تصاممية متطورة قادرة على توليد حركاتها وأحزابها ومؤسساتها للدفاع عن قيم ومفاهيم المجتمع «المدني» الذي يمثل الشرط الأساسي لنمو الديمقراطية. وهذه العقدة السوسيولوجية تمثل في تقديري حجر الأساس في مقارنة قضايا المجتمع المدني والديمقراطية، ولن تغني أية معالجات ومقاربات أخرى بشأنهما إذا تم إغفال هذه العقدة المزمته.

٤ - أما إذا انتقلنا من المدينة إلى الدولة المعاصرة، فإن ظاهرة الدولة الوطنية - كما تقدم - ليست نتاجاً خالصاً للتجزئة الاستعمارية الحديثة في ضوء تعددية الكيانات السياسية منذ قرون. وصحيح أن هذه التعددية السياسية بقيت في الإطار الحضاري الموحد لدار الإسلام، إلا أنها كانت واقعة قائماً من الناحية السياسية. وهذا «الواقع» جدير بدراسه أكثر تأنياً في فكرنا المعاصر.

وحيث إن العالم العربي الإسلامي لم يشهد مرحلة نمو إقطاعي حقيقي - بخلاف التصورات الشائعة - وحيث إن هذه المرحلة التاريخية (التحول الإقطاعي) عملية تحول لا بد منها للمناطق المتقاربة قومياً، والمجزأة سياسياً فيما بينها، كي تتنامى وتتواصل في نسج عضوي لكيان قومي موحد - كما حدث في أوروبا الغربية واليابان - فإن الدولة الوطنية (القطرية) جاءت في عصر الرأسمالية العالمية والسيادات الدولية - بمطلقها وصيغتها الخاصة - لتعوض عن افتقاد التاريخ العربي لمرحلة التسمية الإقطاعية (التنمية بمفهومها العضوي المتكامل للنسيج القومي)؛ لتعوض بمرحلة تنمية وطنية (قطرية) في ظروف العصر الحديث - بطبيعة الحال - وفي ظل عوامله ومؤثراته المختلفة عن أي عصر آخر وهي مؤثرات وعوامل

سلبية ومعيقة بالساسة لعملية التكامل القومي في المنطقة العربية قياساً بنظروف «التنمية الإقطاعية» التي مرت بها الأمم الأخرى في حقبة سابقة. هكذا فإن الدولة العربية القطرية الحالية تمثل مرحلة إقطاعية مؤجلة في عصر السبادة الدولية والرأسمالية العالمية، وهي فرضية سبقها تمهيد بحثي ونظري موسع في موضعه .

إن موضع اللبس الأساسي، في تقديرنا، للعلاقة المواربة والمحيرة بين الوحدة - من ناحية التعدد - من ناحية أخرى - في الوعي العربي الإسلامي؛ يعود بدرجة رئيسية إلى مفارقة قائمة بين قوة «الروابط المعنوية» في الدين واللغة والشعور بين العرب؛ إلى جانب ضعف شديد في «الروابط المادية» الواقعية يسهم من حيث الارتباط الحيائي الواقعي، المعيشي والعمل في مختلف حوارات الدولة والاقتصاد والمؤسسات المشتركة. إن العرب يعانون من تضخم في «المعنويات» مع صمود شديد في «الماديات» المؤجلة يسهم وذلك موضع خطير آخر من مواضع الخلل في الحياة العربية المعاصرة، راد من تعاقبها توقف دورة التفاعل العفوي المباشر ضمن دار الإسلام في ظل الأنظمة الدولية في العالم الحديث

ومن تحليل حقيقة الوضع القائم للوحدات الصغيرة والبنى المجتمعية المتجذرة في ظل الإطار الفصفاض للإمبراطورية العثمانية، يتبين أن الدولة الوطنية (القطرية) هي (أول) تجربة للعرب في (الدولة). . الدولة بمعناها العضوي المباشر الحميم، من الناحية العملية الواقعية. كما أنها أول تجربة هي «الوحدة» - الوحدة المجتمعية الحقيقية لتعددياتهم المجتمعية القبلية والطائفية والمحلية الصغيرة والمتشردمة التي عاشوا في بؤفاتها الصيقة لقرون طويلة

وعليه، فإن المرحلة التاريخية الراهنة من تطور العرب هي مرحلة بناء وإنصاح هذه التجربة الحيوية والمهمة لهم في «الدولة» وفي «الوحدة». وما لم تنصج الدولة الوطنية (القطرية) العربية وتتحول إلى مؤسسة دولة حقيقية. وكيان وحدة عضوية حقيقية للسى الصغيرة بداخلها، فليس للعرب من طريق للوحدة. إن الوحدة تمر عبر تنمية وإنصاح الدولة القطرية.

وإذ ترتبط مسألة انديموقراطية بمسألة تنمية البنية المدنية - كما تقدم - فإنها مرتبطة أيضاً ارتباطاً وثيقاً بمسألة تنصج مؤسسة الدولة الوطنية (القطرية) واكتماان بنائها، وتحولها - عبر تقوية مجتمعاها المدني - إلى مجتمع مدني تدوب فيه البنى



في «المصمم» السياسي العربي

المتعددة القديمة. فلا ديموقراطية بلا كان دولة متماسكة تحملها وتحمل تبعاتها، وتقوم على مفهوم المجتمع «المدني». وكلما تنامت هذه الدولة وترسخت والتحم باؤها اقتربت إمكانية الديمقراطية. وبطبيعة الحال فإن لسمو الديمقراطية شروطاً أخرى ليس هنا محل تفصيلها<sup>(\*)</sup>. ولكن الشرط الأهم لها أن تجد «رحم» دولة سليمة معافاة تنمو فيه... وإلا فإتة الإجهاض المتكرر.

راجع - الملحق الحداثي (على الصفحة ١٢١).

---

(\*) راجع في هذا الكتاب الباب الثاني، المبحث الثالث، بين الاستبداد والديموقراطية (٢ - العرب والديموقراطية. متى؟ وكيف؟) ص ١٦٩.



نحو سوسيولوجيا سياسية عربية  
ملحق حدثي



## نظرة تطبيقية: من طهران.. إلى.. الكويت هل بدأ الاحتشاد السياسي للقوى المدنية؟!

فصيل الانتخابات الرئاسية الإيرانية الأخيرة التي تمحّصت عن ذلك الفوز الكاسح للرئيس محمد خاتمي، كانت التحليلات السياسية تشير إلى أن الرئيس خاتمي تؤيده العاصر المثقفة والكوادر المهمة الفنية والطبقة الوسطى، المنحرفة نسبياً أي بصفة عامة الفئات والقوى الاجتماعية في المدن، بينما تؤيد المرشح المنافس ناطق بوري الفئات الريفية الواقعة تحت تأثير المؤسسة الدينية التقليدية.

وأعتقد أن هذا التحليل يستند إلى قدر كبير من الصحة من زاوية السوسيولوجيا السياسية الأساسية لمجتمعات هذه المنطقة الإسلامية والعربية التي ما زال الكثيرون من المثقفين والناشطين السياسيين العرب والمسلمين يصرون على إغفالها لأسباب إيديولوجية وعقائدية. أو ببساطة لصعف استيعاب العقل العربي والمسلم - علمياً - حقائق الواقع الاجتماعي، المخصوص وذلك تحت تأثير التخيلات الطوباوية المحلقة - حتى يومنا - في سماء الأمان والشعارات والأوهام السياسية التي تؤدي إلى عكس المأمول منها مثلما تؤكد التجارب المرة التي نرى عليها منذ عقود دون أن نتعظ بما فيه الكفاية (وها نحن نمر بالذكرى الثلاثين للخامس من حزيران ١٩٦٧).

غير أنه ما لم يكن متوقعاً في حقيقة الأمر هذا الاستق المدهش لقدرة قوى المدينة على التعبير عن إرادتها السياسية بهذا الشكل الواضح والحاسم وبصوره لم يسبق لها مثيل في تاريخ الإسلام السياسي، حيث تتواتر التحارب والبطواهر السياسية القائمة في أغلب المجتمعات العربية والإسلامية على تأكيد غلبة قوى

الأرياف التقليدية والقوى العشائرية والقبيلية الممتعة بفشور التحضر السطحي، وذلك من سيطرة «طالبان» على المشهد السياسي الأفغاني إلى الحالة الصومالية، إلى الحالة الجزائرية مروراً بحالات مماثلة في المشرق العربي والصعيد المصري وإيران ذاتها إلى وقت قريب حيث كانت الثورة الإيرانية في بداياتها تعبيراً عن غلبة الحالة الريفية على الحالة المدنية... اجتماعياً وفكرياً... وما زالت هذه القوى التقليدية تتحفظ للرد بطبيعة الحال. ومن السابق لأوانه التنبؤ بأنها قد تراجعت نهائياً. وربما قامت بانقلابها المضاد في وقت قريب أو بعيد لتؤكد أن فوز خاتمي ربما كان «الاستثناء» المدني الذي بثبت «القاعدة» الريفية الشمولية العامة والسائدة... وإن كان المأمول أن يأخذ التطور الاجتماعي - السياسي لمجتمعات المنطقة مساراً أفضل من حلال تنامي القوى المدنية - المدنية (حيث لا وجود لمجتمع مدني ديموقراطي ولا لدولة وطنية حديثة بلا مجتمع مدني في الأساس)... ولا مهرب من هذا الشرط في أية حالة!

ومنذ قرون طويلة، اشتكى ابن خلدون في مقدمته: «وأهل الحضارة عيال على غيرهم في المدافعة والممانعة... توالى على ذلك منهم الأجيال... حتى صار ذلك خلقاً يتنزل منزلة الطبيعة!»

هذا التوبيخ السياسي الخلدوني لأهل المدن لاعداد حراكهم السياسي، هل حان الوقت لتجاوزه... أخيراً؟!

قبيل حدوث المفاجأة الانتخابية الإيرانية، كان هناك في الجانب العربي مؤشر مماثل آخر أقل وقعاً لكنه قد لا يكون أقل أثراً على المدى الطويل وأعسى به الإعلان عن تأسيس (التجمع الوطني الديموقراطي) في دولة الكويت. وكنت على وشك كتابة تحليل خاص عن هذا الحدث الكويتي - وربما الخليجي والعربي التميز - فإذا بالحدث الإيراني المماثل الأكبر يفاجئ الجميع ليشير إلى أن «الحديد» في التاريخ قد يكون أقرب إلينا مما نصور... وأن التاريخ لن يبقى في ثلاثة التحنيط الماضوي وسرايب العصبيات السياسية المحنطة إلى الأبد.

ولا أعتقد أنها مصادفه أن يتزامن الحدث المدني الكويتي مع الحدث المدني الإيراني، فتباد التطور المجتمعي التاريخي في العالم العربي والإسلامي لا بد أن يأخذ مساره الطبيعي - ولو متأخراً - نحو أهدافه المنطقية البعيدة.

وقدر الكويت - بالذات - أن تكون «مختبراً» لحديد التطور السياسي في هذه

المنطقة، شاءت أم أبت... فذلك قدرها التاريخي... وإذا كانت قد تجاوزت بشجاعة وثبات قدرها التاريخي المؤلم أمام احتياح الظاهرة الاستبدادية المحاور، والتمثلة في غلبة نظام القبيلة، فقد يكون قدرها التاريخي المشرق والمفرح أن تقدم - مره أخرى - نموذجاً جديداً في التقدم المدني الديمقراطي لنظام الدولة الوطنية الدستورية الحديثة رغم البيئة الإقليمية الشرسة وغم الموانة عموماً لمثل هذا التفتح السياسي المتحضر.

وقد تكون مفاجأة بمعايير الثقافة السياسية لبعض أشقائها العرب أن يقول إن الكويت هي المدينة التي غزاها نظام القبيلة، وليس العكس، كما هو شائع عن مداوة الخليج وحصرية غيره... هي الأساطير العربية الشائعة... وما أكثرها!

وبطبيعة الحال، فإن الظاهرة الكويتية الحديثة، ظاهرة (التجمع الوطني الديمقراطي الكويتي) ليست ظاهرة منفردة في حد ذاتها ولا تأتي من فراغ... هي خطوة أخرى - قد تكون أكثر تحملاً - في مسيرة التطور الوطني الديمقراطي بالكويت منذ بفتحها السياسي، لكنها أساساً محصلة لتعايش مختلف القوى السياسية في المجتمع الكويتي من تقيدية وحديثة.

والحديد فيها أنها ربما استطاعت أن تنقل هذا التعايش التعددي ضمن إطارها الجديد الواحد - إن نجحت - إلى صيغة نألف سياسي مدني، لا يمكن للمفهوم الوطني الديمقراطي أن يرسخ إلا بحقيقته في نهاية الأمر بما يتجاوز العصبية التقليدية وتنظيماتها السياسية المتصارعة عصبياً وإيديولوجياً لغير صالح التطور الديمقراطي... وهو تصارع - إن استمر واستفحل - يمكن أن يؤدي إلى تفكيك الكيان الوطني ذاته، كما في حالات مشهودة عربياً وإسلامياً.

فالملاحظ أن الجدلية السياسية في المجتمعات العربية والإسلامية ومن صممها التجربة الكويتية أحدثت في العقود الأخيرة منحى الارتداد في تعددياتها التقيدية من قبلية وطائفية، واتحدت معى التصادم والاختلاف بدل التحوار والائتلاف. هذا بينما تراجعت القوى المدنية - المدنية وقوى الوسط الاجتماعي إلى مواقع هامشية عديمة التأثير في المشهد السياسي.

لقد كنت في الكويت مؤحراً واستمعت إلى أنصار «الحديث» المدني الجديد ومعارضيه... ومن ضمن الاتهامات الموجهة إليه أنه «من داخل السور» أي أنه أساساً تجمع حضري ذو حدود مدينية. وابتسمت في سري لهذا الوصف

وسرورت به . . واعتبرته لصالح هذا التجمع السياسي من وجهة السوسيولوجيا السياسية لواقعه السياسي، ليس بمعنى العودة إلى المواجهة التقليدية بين البادية والمدينة وعودة الاستغلال الطبقي لصالح وحهاء المدن، ولكن بمعنى إعادة تأسيس القاعدتين المدينية - المدينة الموسعة التي يمكن أن تستوعب أيضاً العناصر والقوى الشعبية من «خارج السور» خارج السور العربي كله لا الكويتي وحده لكن دون عصيات قبلية أو مذهبية وإنما يتوجه نحو التآلف والانصهار الوطني والديموقراطي . . أي باتجاه أن يشمل «سور» الانتماء والحضرة كل حدود الوطن . . بلا استثناء، فلا يبقى من هم داخل السور ومن هم خارجه

ولا بد من الإيضاح هنا أني معني فقط - من زاوية الفكر السياسي العام بهذا المدلول السياسي السوسيولوجي لسور طاهرة التجمع الوطني الديموقراطي في الكويت . ولست طرفاً - بطبيعة الحال - في المعارضات المحلية بينه وبين معارضيه على الساحة السياسية الكويتية . . . فأهل «كافظمة» أدرى بشعائرها . (وإن تكن «توأم الروح» لت . . نحر أهل البحرين).

والواقع أنني قدمت تحليلاً مماثلاً قبل عام لأحداث البحرين بين ١٩٩٤ - ١٩٩٦ في ضوء هذه الحدود السياسية ذاتها بين القوى السوسيولوجية في كل من الريف والمدينة وما رلت عند تحليلي ذلك رغم النقد غير العلمي والاضعالي المؤدلج الذي ظهر ضد هذا لتحليل في حينه ولم أهتم بالرد عليه لثقتي أن التطورات على أرضية الواقع هي المحدث في نهاية الأمر.

والتطورات المستجدة في كل من إيران والكويت كما يتضح تؤكد أنه لا مفر من اعتماد هذا المنهج في التحليل لفهم الظواهر السياسية في مجتمعات هذه المنطقة وذلك ما حاولت طرحه بتوسع في كل من كتاب (تكوين العرب السياسي) وكتاب (التأزم السياسي عند العرب) ولا يسمح أخير المحدد لهذه المقالة بمزيد من الإيضاح

والدهش أنه بينما كانت تعطي السماء في منطقة الخليج التوقعات المتشائمة بقرب حدوث المواجهة العسكرية مع إيران، إذا بقوى التطور من داخل مجتمعات المنطقة على الحاسين، الإيراني والعربي، تؤشر في الاتجاه الآخر . . اتجاه التطور السلمي الديموقراطي . واتجاه الاعتدال والتجاوز والانفتاح . . .



في «العصام» السياسي العربي

أي منعطف سعيد لشعوب هذه المنطقة، بين ضحيح البوارح والطائرات  
الحربية، لو واصل هذا المؤشر الجديد «هزائمه» الهادئة... المعشة... المتناغمة  
نحن هنا في أخطر الأوقات... وفي أروع الأوقات... في أتعس الأوقات...  
وفي أسعد الأوقات... هي أشنع الأوقات... وفي أجمل الأوقات... على  
الجانبين - كما عبر الروائي شارلر ديكنز في «قصة مدينتين» عندما كانت أوروبا  
تمر بمحاض مشابه لأي نوع من «الوقت» سيسود؟؟ ذلك رهان التاريخ...  
وإرادة صامعية ولكن من حقنا في هذه اللحظة أن نتساءل هل بدأ الاحتشاد  
السياسي الذي طال انتظاره للقوى المدنية في مجتمعات لم تعرف غير عصبيةها  
المشرقة؟

يا لها من «بشارة» لابن خلدون... بعد ثمانية قرون.

وهي بشارة - إن صدقت - لن تقتصر على ابن خلدون... وحده!



## مبحث ثان

# بين التوحد والتعدد

- ١ - حيرة أمة بين قوة معنوياتها وضعف مادياتها
- ٢ - بين الوطني والقومي محاولة معرفية. بلا أدلجة



## ازدواجية الوحدة/التجزئة

(١)

حيرة أمة:

بين قوة روابطها المعنوية

.. وضعف روابطها المادية

إذ، استمعت للعرب - أمة وقادة وأفراداً - وحدثهم على الصعيد الشعوري والذهني «الوحدويين» يؤمنون بوجود أمة عربية واحدة - كما يعبرون عن ذلك في دساتيرهم وكتاباتهم وأشعارهم - وقلما جاهر العربي بـ «خطاب انفصالي أو انعزالي» إلا في حالات نادرة، كأن يكون من بيئة جبلية منعزلة ومن غير نطاق الأكثرية، أو أن يكون قد مر لتوّه بتجربة مريرة باسم «الوحدة» مورست فيها مختلف أساليب التنفير منها (كما حدث لأهل الكويت مؤخراً بين أمثلة عربية أخرى في تاريخنا المعاصر).

أما إذ، طالبت العربي بالشروع في تحقيق الوحدة عملياً (الوحدة مع جاره العربي اللصيق به، وليس مع الأمة العربية قاطبة وبالمطلق)، فإنه عندئذ يبدو «كائن» من نوع آخر

إنه - أمام الاحتبار الوحدوي العربي العملي والواقعي - كائن في منتهى الحذر والتردد والتأجيل والتسويف... فعندها تكتسب الحدود القطرية قداسة ما بعدها قداسة، وتدخل أدق التفاصيل والصغائر القطرية في الاعتبار، ويبدو «الانفصال» واضحاً في بداية «مشروع» الوحدة... غير المتحققة!

ولا يقتصر هذا النكوص على مشروعات «الوحدة» بل يشمل أبسط مشروعات التعاون والتنسيق.

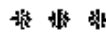
فما تفسير هذه الظاهرة أو المفارقة بين مشاعر «وحدوية» فياضة... ومواقف «انفصالية» لا تترجح!

هل هي شيزوفرينيا (حالة فصام) عربية بين شخصيتين شخصية وحدوية ظاهرية عامة، وشخصية انفصالية باطنية خاصة؟

وأياً كانت الإجابة على هذه الظاهرة المحددة، فإن هناك ظاهرة أعم في الحياة العربية ربما تفرعت منها هذه الظاهرة مع غيرها... وهي ظاهرة الازدواج والانشطار بين القول والفعل في كثير من مجالات الحياة بحيث يختار الراصد للحياة العربية... إلى حد الدهشة البالغة... بين «أقوال» من طبيعة معينة و«أفعال» من طبيعة أخرى معاكسة تماماً.

ولذلك كان هناك، عبر التاريخ العربي، افتراق وتصاد نوعي بين الحياة «الخاصة» والحياة «العامة». وبين ما يقال للخاصة وما يقال للعامة، وبين ما يُفعل مع الخاصة وما يُسلك أمام العامة... سواء على صعيد الأفكار والمعتقدات... أو على صعيد الأفعال والمسلكيات، وذلك ليس في حدود الفارق الطبيعي بين حياة خاصة وعامة على المستوى الإنساني وإنما إلى حدود التناقض والانشطار، وكان للفرد الواحد - ما - شخصيتين عكسيتين تماماً، إلى حد التضاد... وما أكثر ما يدهشك الفرد العربي بين أفكار وأفعال «محررية» في حياته «الخاصة» وبين تظاهر متزمتم بالمحافظة في حياته «العامة» وكأنه كائن من نوع آخر. وليس بالضرورة أن يكون مرد هذه الازدواجية للطبيعة العردية للعربي، وإنما هي - في جانب منها - نزعة جماعية في الشخصية الاجتماعية العربية تفرض مثل هذا المسلك المزدوج على الفرد.

وأياً كان الأمر فهذه ظاهرة أعم في الحياة العربية تحتاج إلى معالجة أوسع من هذا النطاق والخيّز المحدد.



أما في هذا الخيّر فنريد أن نفسر بالدات لماذا يعيش العرب - شعباً وأفراداً - حالة التنازع الدرامي المتوتر هذه بين «وحدوية» معلنة مكررة و«انفصالية» ثابتة متشبّث بها؟

في «القصاص» السياسي العربي

وهل هذا التنازع قدر مفروض عليهم؟ أم قابل للعلاج؟ وكيف؟ ويكتسب السؤال أهمية بالغة مع دخول العالم كله عصر التكتلات الكبرى التي لن ترحم الكيانات الصغيرة المرددة والخاصة.

لا جدال أننا إذا استطعنا تشخيص أسباب الطامة وجذورها، سيمكننا الاقتراب بعدئذ من طرق علاجها وحلها

وفي تقديره أن هذا التنازع التواحيدي العربي الواضح بين «الشعور» الوجداني و«السلوك» الانفصالي مرده بالدرجة الأولى إلى قوة الروابط المعنوية التي تشد العرب إلى بعضهم وإلى كياناتهم العربية العام، من ناحية، مع ضعف وتفتت - وربما انعدام - الروابط المادية الموضوعية الملموسة التي يمكن للعرب أن يقيموا على أساسها قاعدة وحدتهم أو كتلتهم أو عملهم المشترك، من ناحية أخرى. وإنه ما لم يبادر العرب إلى تقوية، بل إعادة تأسيس، الروابط المادية الموضوعية فيما بين أقطارهم تمهيداً لإقامة الكتلة العربية الواحدة والفاعلة، فإن «الخطاب» الوجداني العربي سيظل مثل حديث «نحنون ليلي» أشعاراً عذرية رومانسية مثالية تسير بها الريح في البوادي والقفار... أما «ليس» فستبقى في عهدة رجل آخر. بل تحت سيطرة رجال آخرين... إلى أن يتمكن عاشقها الحقيقي من ملك أسرها بقوة المادية الملموسة... لا بأشعاره وبكائياته البائسة!

فأصل الإشكالية أنه بينما تتميز الأمة العربية بقوة روابطها المعنوية من لغة واحدة عنية خصبة ذات تراث أدبي وفكري وعلمي عريق... ومن عقيدة ذات نظام شامل للحياة وموقف موحد من الوجود، ومن تاريخ مشترك حافل بالآلام والأعجاد، ومن أرومة بشرية متقاربة انطلق من مهد الحضارات والرسالات، ومن معاناة معاصرة مشتركة وخذتها في الانتصارات والهزائم.

فإن هذه الأمة - بالمقابل وللمفارقة المدهشة - تفتقد أبسط الروابط المادية التي يمكن أن توصل وتربط بين أقطارها وأجزائها، وذلك ما يضعها بين روابط معنوية موحدة، وحواجز مادية مفرقة.

فكم خطأ للسكك الحديدية يربط بين هذه الأقطار والأجزاء؟

وكم شبكة للنقل البري؟... وللنقل البحري؟ وكم رحلة جوية تتوفر بين مطارات الخليج والشرق والمغرب (دون الاضطرار للمرور عبر لندن أو باريس أو فرانكفورت أو روما)؟

وما هو حال الاتصالات البريدية والبرقية والهاتفية بين كبريات العواصم والمدن العربية... ناهيك بصغرياتها؟... حتى في البلد الواحد..

وما حال التجارة البينية الداخلية العربية؟ وكيف هي درجة تطبيق وتنفيذ اتفاقية الوحدة الاقتصادية العربية؟ وأحتها الاتفاقية الاقتصادية بين دول مجلس التعاون الخليجي؟

... هذا حتى لا نتحدث عن الهيئة العربية المشتركة للصناعات الحربية ولا عن مصير الاتحاد المغاربي... ناهيك بمجلس التعاون العربي!

إذا كانت أبسط الروابط المادية لم تنشأ وتنتظم وتعمل بفعالية بين السلاسل العربية، فكيف «نقفز» إلى الحديث عن الوحدة... أية وحدة... في العصر الحديث... تتحقق وتبقى في قراع دون مواصلات واتصالات ولحمة اقتصادية متينة... وانتقال منتظم للبشر والبضائع والأفكار؟

إنها نفس قصة «الحب العذري» دون توفر «بيت الزوجية» و«السكن العائلي» الذي ستأسس فيه العائلة ويتربى الأطفال ويكبرون؟

أي حب عذري يستطيع أن يقاوم الزمن إلى ما لا نهاية دون «عقد قران» عملي ينطلق من «البيت» و«العائلة»؟

وأية وحدة معنوية يمكن أن تقوم الزمن في أمة لم تسجح بعد في تأسيس الروابط والصلات المادية الموضوعية الصلبة بين أجزائها وأطرافها...؟

إد بدون هذه الروابط المادية ينبغي الأطراف العربية بمثابة الأشلاء الممزقة المعروضة للتقاسم كما هو حالها الآن ولن يمر وقت طويل حتى تستزف الروابط المعنوية فتعجز عن الربط والوصل.

فيا دعاة الوحدة العربية... كفانا ما أعرقتمونا فيه من مثاليات وأحلام...

قبل الدعوة للوحدة... طالبوا بإنشاء طريق بري بين كل بلد عربي وآخر

وطالبوا بإزالة الحواجز الحمركية والموانع الحدودية المبالغ فيها...

وطالبوا بامتداد العمران بين أقطار العرب التي تفصل بينها إلى اليوم القواصل والعراصات الصحراوية أو المتصحرة الشاسعة (فالصحراء هي أقوى العوامل الانفصالية في الوطن العربي).



في «المصمم» السياسي العربي

بهذا تقوم الوحدة في عالم اليوم، لا بالاناشيد الحماسية والمذلكات  
الإيديولوجية والاقتصار على معنويات لا تسدها الماديات...

يتصور البعض أن «بسمارك» هو الذي حقق الوحدة الألمانية.

والحقيقة أن الذي حقق الوحدة الألمانية عملياً وموضوعياً - قبل بسمارك -  
عاملان ماديان أساسيان.

● مشروع السكة الحديدية الموحد بين الولايات الألمانية الذي أوجد «القاعدة  
التحتية» للوحدة...

● ونظام توحيد التعرفة الجمركية في السوق الألمانية المشتركة الناشئة من تلك  
الولايات.

بعد ذلك - لا قبله - جاء القائد الوندوي بسمارك، واستطاع توحيد ألمانيا  
سياسياً.

هكذا فالقائد الفرد لا يخلق التاريخ... ولكن حقائق التاريخ الموضوعية  
اللموسة هي التي تخلق القائد الناجح

لماذا نجح بسمارك حيث أخفق عبد الناصر - وقبله محمد علي - في مشروعه  
الوندوي.

لأن عبد الناصر، على إخلاصه للوحدة وكفاءته القيادية، لم يسبقه مشروع  
عربي موحد للسكك الحديدية، ولا سقه مشروع عربي للاتحاد الجمركي... ولا  
أي مشروع «مادي» من هذا القبيل

وسيقى الوندويون العرب معرضين لثل هذا الإخفاق ما لم يقيموا أولاً مثل  
هذه الروابط المادية الملموسة بين أقطارهم... ويخرجوا عن انبوتقة المثالية  
لطروحاتهم...

ويبدو أن شيئاً ما في الذهنية والتسمية العربية يعيقها عن التحدث بصراحة عن  
الاحتياجات والروابط المادية ويدفعها إلى تعليل حتى أشياءها المادية بالمعنويات  
والمثاليات... ويجعل من «المعيب» الحديث عن المصالح المادية المتبادلة بين  
الأحوة... وإن كانت هذه النوازع والاحتياجات أموراً مشروعة فيما بينهم.

\*\*\*

كنت قد طاليت ذات مرة بأن نعطي مساحة واعترافاً للمصالح المشروعة المتبادلة بيننا كعرب لنؤسس العمل العربي المشترك على قاعدة موضوعية ملموسة وثابتة من الروابط المتينة لكيلا تظل دعوة الوحدة العربية قائمة على ساق واحدة من الوجدانيات والمثاليات وحدها

فاعترضني مواطن عربي بقوله 'هل تريد أن تكون علاقتنا علاقة تجار لا تأخذ مني أو آخذ منك إلا بمقابل'.

فلماذا يبدو لنا الحديث عن المصالح المتبادلة في الأمة وكأنه علاقة تجار؟ وعلى أي حال، فأيهما أفضل وأكثر استمرارية: شراكة التجار الساجحة أو مشاحنات الإخوة الأعداء العقيمة القائمة حالياً بين البلاد العربية؟

أليست الكتلة الأوروبية شراكة وعلاقة تجار ناجحة؟ وكتلة الدول المستقلة (روسيا وشركائها)، ومنظمة آسيان في جنوب شرق آسيا... كلها شراكات وعلاقات تجارية ناجحة... ذلك هو منطق العصر... بل منطق التاريخ منذ القدم... ولم يوحد أمتنا... على الصعيد الاقتصادي... إلا الشراكات والعلاقات التجارية التي أقامتها وأدارتها قریش في رحلاتها التجارية عبر أقاليم الوطن العربي (إيلاف قریش، إيلافهم رحله الشتاء والصيف... الآية الكريمة).

وقال لي ذلك الأخ العربي المعترض: «أرجوك ألا تتهمني بالمثالية النظرية، لأنني أطمع دائماً في المثاليات وأريد أن أحلم بذلك كلما سحبت لي الفرصة، لعل الحلم يتحقق يوماً ما. من يدري؟».

وأقول له: أنا معك، يا أخي، في أن الحلم حق مشروع للإنسان. وأخطر ما هي الحياة أن تصبح بلا أحلام جميلة... وكبيرة.

ولكن بالمقابل أخطر ما يمكن أن يصاب به حلم لفرد أو لأمة. أن يظل حلماً بلا تحقيق إلى ما لا نهاية يحتاج الحلم - كي يطير - إلى جناحين... ويحتاج الحلم - كي يسير - إلى قدمين... ويحتاج الحلم العربي كي يتحقق في النهاية إلى شبكات من المصالح المتبادلة، والحماية المتبادلة، والسكك الحديدية، والطرق البرية، والاتصالات السلكية واللاسلكية، والمشروعات الاقتصادية المشتركة ورفع الحواجز الجمركية... إلخ... إلخ... كي لا يمضي الحلم العربي مثل حب قيس بن الملوح وكي لا تستمر مأساة أمنا بين قوة روابطها المعوية... وضعف روابطها المادية!

(٢)

## بين «الوطني» و«القومي»: محاولة معرفية.. بلا أدلجة

«.. هذه الرومانسية القومية انطلقت من رفض كل دولة وطنية، وأذابت الوطني في مفهوم العروبة التراثي والوجداني. وركبت تحليلات اقتصادية تدل على عدم نجاعة الوطني بمعزل عن القومي، وبسيت أن تلقت إلى أن الوطني في غياب القومي ضروره ملحة. وأنه من الغباء انتظار ما هو قومي حتى نبني أوطاننا بشكل قومي وجمعي (ونتيجة لذلك) أصبح مفهوم الوطن مفهوماً ضائعاً بين عدم التعيين المعرفي وبين الهوية القومية المحتلصة».

عماد فوزي شعبي/عاقب سوري

«الحياة» ١٩٩٢/١١/٥

## بين «الوطني» و«القومي» .. محاولة معرفية بلا أدلجة

لا بد من القول - بدايةً - إن التكوين العربي العام، الجغرافي - المجتمعي - السياسي، ينطوي بدرجة متوترة، وتكاد تكون متساوية، على بعدين حقيقيين وفاعلين، بالقوة ذاتها تقريباً، هي حياة العرب؛ وإنه لا بد من نظرة جدلية وعمل سياسي قادر على استيعاب ظاهرة الشائيات والتعدييات.. أي عقل سياسي متحرر من أحادية النظرة السائدة في الوعي العربي والتي لا ترى من الأشياء غير لونها الأبيض أو الأسود، سواء في الدين أو السياسة أو الحياة الاجتماعية...

هذان البعدان، فيما يتعلق بموضوعنا، هما البعد القومي، والبعد القطري أو الوطني.

ويقدر ما يبدو هذا القول طبيعياً وبديهياً، بقدر ما كان فكراً قومياً إلى وقت قريب يرفض الاقتراب من حقيقته الموضوعية المجتمعية - التاريخية؛ ويحتل الأمر في بعد قومي واحد تقابله وتضاده تجرئة مفتعلة من صنع الاستعمار والتأمر الدولي.

ودون أن نرى عامل التأمر الدولي والامبريالي من العمل المتعمد والمستمر لفرض التجزئة أو استغلالها وتشتتها لصالحه في أماكن وحالات عدة على الصعيد العربي ماضياً وحاضراً فإنه لا بد من القول أيضاً إن التعدييات في التكوين الجغرافي والتاريخي والمجتمعي - السياسي العربي لها حدودها وبيئاتها التقليدية والمعاصرة، وإنه من الخير للتوجه القومي العربي الوحدوي أن يقارب هذه التعدييات معرفياً وموضوعياً من أجل تشخيصها ومعالجتها وتحديد السبب المعالة

لتطويرها إيجابياً والتقريب فيما بينها قومياً، وعدم ترك أمر هذه المقاربة على الصعيد المحلي المعرفي للدوائر الأجنبية ذات المصالح المشوهة، لتتصوّل وتحوّل بأبحاثها ودراساتها وبدورها الاستراتيجية في هذا الموضوع، مدد أن احتكرتها الدوائر البريطانية في بدايه العصر الاستعماري إلى أن تلتفتها الدوائر الصهيونية في الوقت الحاضر، تحقيقاً للهدف الذي أعلنه أرييل شارون منذ مطلع الثمانينات لإقامة «إسرائيل الكبرى» وسط عابئة من الإثنيات والكيانات المتصاغرة الهريئة في المنطقة العربية.

ولماذا نترك هذا الموضوع العربي الحساس حكراً على تلك الجهات، ويقف فكرنا القومي متحرّجاً ومتأثماً أمام ظاهرة التعدديات في التكوين العربي، خاصة بعدما اتضح دورها في إعاقه التوحّات الوجودية العربية على أكثر من صعيد، وحالة، ومحاولة، وتجربة؟

ويبدو العكر المشرقي القومي هو الأكثر إعاقه وقصوراً بهذا الشأن حيث نشأ بمواجهة مخطط سايكس - بيكو التحريضي في منطقة الهلال الخصيب، فسيطر عليه هاجس هذا المخطط، ولم يتمكن في عمار تلك المواجهة عبر المتكاثرة في حينه، من رؤية العوامل والظواهر الموضوعية للتعدديات العربية إلا من زاوية تلك المؤامرة الدولية التقسيمية التي لا بد من الإقرار بأثرها الطبيعية الحار، ولكن في حدود حجمها الطبيعي ومع ضرورة النظر إلى المعطيات الموضوعية، لأخرى المتعلقة بظاهرة التعدد العربي، قبل تلك المؤامرة وسعدها وفي أوصاف عربية أخرى لم تحصح لتأثيرها من هنا بدت الظاهرة الوطنية في الوعي العربي الحديث وكأنها «إنتم» قومي و«حطيئة أولى»، لا يمكن للعربي أن يقاومها ويعايشها إلا وهو متلصق بنوع من الجرم، على الرغم من أن الواقع، الوطني - القطري هو الواقع اليومي المعاش على مختلف الأصعدة لكل مواطن عربي، وهو منطلقه ومنقذه لكل تعاطي آخر، قومياً كان أم إقليمياً أم دولياً، ويغص النظر عن مدى شعورنا الداتي تجاه مشروعة أو شرعية ذلك الواقع الوطني من زاوية مثالياتنا القومية أو الدينية.

ويتضح هذا الخلل المفهومي في العكر المشرقي القومي تجاه البعد الوطني، إذا قارنا موقفه هذا بموقف الفكر المعاري الوجودي، الذي يصبر إلى وحده المغرب العربي الكبير، من دون أن يقف من حقيقة الوطنية لدول المغرب العربي موقف التأنيم والإدانة، معتبراً البناء الوطني لسة في طريق البناء القومي

إن عاملين خطيرين أحدهما طبيعي جغرافي، وثانيهما سوسبولوجي تاريخي قد أسهما على المدى الطويل في تهيئة الظروف الموضوعية لحالة التعدديات العربية التي ظلت في حالة من التوتر والتجاذب، الخفي أو الظاهر، مع التوجهات التوحيدية أو الوجودية في المنطقة العربية، ووسمت الشخصية الجماعية العربية بهذه السمة المزدوجة من التركيب الدرامي المتوتر بين قطبي التوحد والتعدد.

أما العامل الأول فهو عامل الفراغات الصحراوية الشاسعة والمجدة التي باعدت بين مناطق التواجد البشري العربي، سواء في السواحي أو في الخواضر، وجعلت منها بمثابة الجزر المتباعدة المعزولة وسط بحر من الرمال حسب تعبير الدكتور علي الوردي، عالم الاجتماع العراقي الراحل، الأمر الذي حال دون تفاعلها وانصهارها في دورة حياتية واحدة.

وفي ضوء هذه الحقيقة الجغرافية الأساسية يمكن أن نفهم لماذا تعددت الحضارات القديمة في المنطقة العربية بين يمنية وعراقية وسورية، ومصرية - فرعونية، ولماذا تعددت دويلات المدن، فلم تقم حضارة قديمة واحدة في المنطقة، ولا قامت بالتالي دولة موحدة فيما بينها ويسطبق ذلك حتى على موطن العرب الأول والأصلي، وهو شبه الجزيرة العربية، حيث أسهمت الفراغات الصحراوية الشاسعة بداخلها في خلق حالة من التعدد الإقليمي بين صحار وعمان ويمى ونجد وبحرين. كما أن هذه الفراغات أدت إلى التباعدة بالتدريج بين عشائر وأقباد القبيلة الواحدة في بحث كل فصيلة منها عن الماء والكلى في السواحي المتباعدة.

وهي حقيقة جغرافية وتاريخية بسيطة نمر بها كثيراً في تاريخنا القديم وإلى وقت قريب من العصر الحديث، دون أن نستخلص منها الدلالات الخطيرة والبعيدة المدى في تأسيس الحضارة وتكوين الدولة والحكومة المنظمة. يقول د. جواد علي في موسوعته «المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام»:

«حالت البراري بين العرب وبين تكوين المجتمعات الكبيرة الكثيفة وعرفت الاتصالات بين المستوطنات التي بعثرها، وبشرت الأعراب في السواحي على شكل قبائل وعشائر... والمجتمعات الكبيرة الكثيفة هي المجتمعات الخلقة التي تتعقد فيها الحياة، وتظهر فيها الحكومات المنظمة للعمل والإنتاج وللتعامل بين الناس» - انتهى.

فهذه البراري إذن فرقت الخواصر والأودية الزراعية، كما فرقت الأعراب في البراري. وتأسس الكيان العربي مادياً وطبيعياً وسوسولوجياً على هذه التعددية الفيزيائية في الأصل، وإذ تعددت الخواصر لكبرى المتباعدة في المنطقة العربية، فقد بدرت فيما بينها تلك المدن الصغيرة والبلدان والقرى العامرة التي تمثل النسيج البشري والاقتصادي المحلي الذي يربط عضويًا وعمرانيًا وتفاعليًا بين حاضرة وأخرى كما هو الحال في الصين والهند والعارة الأوروبية التي وحد أقاليمها، في كل حالة، النسيج العضوي الحضري العمراني المتصل الحلقات قبل أن توحد ما أمة حركة أو دعوة. فكان ذلك النسيج سداة القاعدة أو البنية التحتية الأساسية (Infrastructure) التي وفرت لانتماءات التوحد - بالتالي - فيما بعد أساسها المادي الذي لا بد منه. وإنه لمن الجدير بالتأمل أن نجد الهند، المتعددة القوميات واللغات والأديان، متحدة الحضارة والدولة والنسيج التكويني العام بفضل بنيتها الحضرية الهرمية الزراعية المتصلة الحلقات، خاصة في عمقها العاري الذي لم تستطع أن تخرقه القوى الرعوية المحيطة بها - وهو ملحوظ ينطبق أيضاً على وحدة الحضارة والدولة في الصين - بينما نجد المنطقة العربية الموحدة لغة وثقافة (ودينًا إلى حد كبير) تعاني من التعدديات المجتمعية والسياسية التي لم تتمكن من الحسم بينها - ماضياً وحاضراً - بالنظر إلى التعددية الفيزيائية الطبيعية المادية - أساساً التي كان لها دور كبير في تقديرنا في نشوء هذه الحالة

ويمرارة هذا العامل التعددي الجغرافي، نجد العامل التعددي المجتمعي، النابع منه، والمتمثل في تعددية الكيانات القبلية والعشائرية التي ظلت عبر التاريخ العربي وإلى يومنا هذا العائق الأول أمام دعوات التوحيد الإسلامية والعربية، بل تحذت مثاليات الدعوة الإسلامية منذ الصدر الأول في صراعات الفصائل القرشية والقبائل العربية الأخرى وكان لها أثرها التاريخي بالتالي في تعدد الدول والمذاهب والبنى المجتمعية الصغيرة.

ويستفعل هذين العاملين ضمن طبوغرافيا المنطقة العربية نشأ لديهما مرسع إيكولوجي عربي من المدينة والبادية والريف المنبسط والجلس المتمتع وعلى المدى التاريخي الطويل ولدت هذه البيئات الأربع - من حاضرة وبادية وسهل وجبل - في عموم المنطقة العربية تشكيلاتها المجتمعية التقليدية التي تمارت مذهبياً وعضوياً في بوتقة هذه البنى التحتية، وإن توحدت معنوياً في إطار الثقافة والحضارة العربية الإسلامية، أي على صعيد السى الفوقية. فكانت ثمة بُنى تحية متعددة في

طل سنة فوقة عليا جامعة أو مشتركة .

وإذ أعطينا هذه البنى التعددية العصبوية التقليدية حقها من النظر، فعليا أن نتوقف الآن لنعطي بُعد التوحيد العربي الإسلامي حقه من النظر والتفسير

نلاحظ أنه رغم تعددية الحضارات والدول والمدن في الشرق الأدنى القديم وفي عموم المنطقة العربية التي توسعت في هذا الشرق ومن منطلقه، فإن الحضارة العربية الإسلامية هي أول قوة توحد هذه المنطقة المتعددة الشاسعة لأمد طويل، بعد أن أخفقت المشروعات الإغريقية والفارسية والرومانية في تحقيق هذا الهدف إلا لفترات قصيرة جداً، وبصورة غير متواترة قبل ظهور الإسلام

لم تستطع تلك الحضارات القديمة في الشرق الأدنى من التوحد فيما بينها وبوحيد المنطقة لأن عناصرها البشرية كانت من العناصر المدينية والزراعية المستقرة ولم تكن تملك فاعلية الحراك وقدرة التنقل المنظم والمتواصل عبر الفواصل الصحراوية الشاسعة، فقامت كن حضارة ودولة في إقليمها المتحد من وادي الرافدين، إلى الساحل السوري، إلى وادي النيل. ولم يتحقق فيما بينها ذلك التفاعل الحياتي والمعيشي العصوي اللازم لنشوء الحضارة الواحدة والدولة الموحدة.

وكان لا بد من الانتظار تاريخياً إلى أن تامت التنظيمات القبلية العربية داخل الجزيرة العربية، وتحول قسم منها إلى التحضر في مدن الحجاز، بوادي القرى - أي وادي القرار الحضري - فالقرية التي تعني «مدينة» في المصطلح الحربي والقرآن الأصيل تستمد اسمها من اشتقاق «القرار» أي الاستقرار الحضري - وكان البدوي يلقب الحضري بالقراري، لأنه يختلف عنه أصلاً بهذا الاستقرار الحضري والتحضر.

ومحصلة ذلك أن هذه القبائل العربية المتطورة قد حققت لنفسها وفي طبيعتها قريش - ميراث فاعلة لم تكن متوفرة لأية تجمعات بشرية أخرى في المنطقة وهي ميزات تجمع بين التحضر، والقوة الحربية الضاربة، والقدرة على الحراك التجاري والعسكري، والهجرة بعيدة المدى إلى مناطق خارج الجزيرة الأم رغم اتساع الفواصل الصحراوية، وكان تدحيز الحمل والتمكن من استخدامه في حركة القوافل والهجرة والجيوش من أخطر التطورات (اللوجستية) التي تحققت لهذه القبائل العربية، بالإضافة إلى التلاحم التنظيمي الطبيعي لتكويناتها القروية، وهو تلاحم لم يكن من السهل تحقيقه في ظروف البيئة القاسية، لندجيوش النظامية



المرتزة في تلك العهود هكذا عرفت لهذه القبائل العربية الفاعليات التالية  
(١) قدره تحضرية جديدة للعناصر القائدة التي عرفت المدن، واحترفت  
التجارة.

(٢) قوة حربية ضاربة تستند إلى القوى الرعوية في البدايه من تلك القبائل ذاتها  
ولكن تخضع لقادة عناصرها المتحضرة في المدن. وكانت قريش - كما هو معلوم  
- تنقسم إلى بادية وحاضرة تتبادل الدعم فيما بينها، في ظل تنظيمها القبلي  
الجامع.

(٣) قدرة هائلة على الحراك التجاري والعسكري والبشري العام، غير متوفرة  
لأية مجتمعات سكانية أخرى في منطقة تفصل بين مجتمعات المراعاة والعواصل  
الصحراوية الهائلة، كما تقدم.

(٤) ثروة تجارية، أي رأسمال نقدي، جلبته التجارة بعيدة المدى العابرة  
للصحاري بالتنسيق بين العناصر الحضرية، المتاحرة والقوى البدوية الحامية في إطار  
التنظيم القبلي أو المصلحي المتبادل.

(٥) أفق فكري حديد ومختلف - عن المكر القبلي المحلي الضيق - مستوعب  
لاتساع المدى الرحب الذي افتتح هذا الحراك الواسع والشامل، أمام تلك  
التنظيمات العربية المتطورة التي استطاعت أن تحتك بالموثرات الحضارية المتراكمة  
من حولها في الشرق الأدنى القديم.

هذه العوامل والتطورات التاريخية جعلت العرب في مستوى تلقى الرسالة  
السماوية، رسالة الإسلام التحضيرية والتوحيدية، التي تمهياً لعملها أرسلت العرب  
طقاً لسنن الله الطبيعية والاجتماعية والتاريخية، في حلقه وفي كونه

وبالتقاء الإلهي (= الوحي) بالبريحي (= العوامل التاريخية الحاسمة) ستحدث  
معجزة الإسلام التي لم يسبق لها نظير في تاريخ المنطقة من قبل.

\*\*\*

.. هكذا طلت المنطقة العربية - كما تبين - تشهد منذ أقدم العصور صراعاً  
أولياً بين عناصر متحضرة مستقرة، وعناصر رعوية محاربة متحركة. كانت العناصر  
المتحضرة تنتج الحضارة ولا تمثل القوة وكانت العناصر المتبدية تحتكر القوة  
والسلطة ولا تنتج الحضارة، وطلت علاقة بين هذين العنصرين القويين علاقة

سلبية تدميرية لا تساعد على التطور الحضاري والسياسي المتدرج والمتراكم لمجتمعات المنطقة... وذلك إلى أن ظهرت تلك التنظيمات القبلية العربية التي ضمت في تكوينها عناصر متحضرة منتجة وعناصر رعوية معاتمة. ومن التعاون بين العصرين في ظل القيادات الحضرية، ومنها كبار الصحابة والقادة في صدر الإسلام، استطاعت هذه التنظيمات أن تجمع بين التحضر والقوة، وبين الحصار والسلطة في آن معاً، فاستطاعت أن تحكم مجتمعات المنطقة بهذا الدمج الذي لم يسبق له مثيل، طالما ظلت قادرة على حفظ ذلك التوازن الدقيق والإيجابي بين قيادات التحضر وقوى البادية الصاربة لتحقيق معادلة التوازن الخلاق بين الحصار والسلطة. وهو توازن استمر بدرجة أو بأخرى عبر عهود الخلافة الراشدة، والدولة الأموية، والعصر العباسي الأول إلى عهد المعتصم عندما انحلت العروة الوثقى بين قيادات التحضر العربي وقواها الصاربة في البادية، وأحرق العرب من ديوان الحمد في عهد المأمون، وأقدم المعتصم على قراره الخطير باستقدام قوى البادية التركية الآسيوية الأعجمية لحكم الحاضرة العربية، وقامت سامراء/الحند الأعجمي، مقابل بغداد/الحاضرة العربية، معادت الثنائية من جديد بين سلطة، أعجمية هذه المرة، لا تملك الحصار، وبين حاضرة عربية لا تملك السلطة. وبدأ منذ ذلك الوقت المبكر، وليس منذ دخول هولاكو بغداد، عصر الانحطاط العربي، الحضاري والسياسي

وشيء من التبسيط يمكن القول اختصاراً: إن فاعلية هذا الحراك العربي، الفريد والجديد من نوعه في التاريخ، الجامع بين إنتاج الحصار وتوليد السلطة، والقادر على تجاوز الفراغات الصحراوية بتنظيمه اللوحستي والقراي، وتقريبه في تعاون خلاق بين المدينة والبادية، قد كان العنصر التاريخي الواقعي الذي أدى في النهاية إلى توحيد المنطقة العربية حضارياً وثقافياً، وتجاوز الثنائية السلبية التي كانت قائمة بين الحصارات القديمة، والبدائيات الخالصة المحيطة بها، بما يمثلها كل جانب منها من نظم وأنماط إنتاجية وقيم وثقافات مختلفة ومتناقضة

إلا أن هذا العامل العربي الجديد الذي حول مجرى التاريخ بميزته الفريدة ومعادلته المركبة الخلاقة هذه، كان يحمل في الوقت ذاته بدور تجزؤه ومعدده عندما انفكت العلاقة الإيجابية بين العناصر الحضرية القائدة وقواها القبلية الصاربة في البادية، على نحو ما وقع في عصر الأمين والمأمون والمعتصم، وكانت إرهاباته المنذرة قد ظهرت في العصر الأموي سواء بصراع القيادات الحضرية فيما بينها،

أو بتباعد قواها القبلية عنها فيما عُرف بصراع القيسية واليمانية، فاستقطب العباسيون جزءاً من القوى العربية إلى جانب قوة الموالي واستمرت المعادلة قائمة حتى سقوط الخلافة في بغداد في قبضة القوى الرعوية العسكرية التركية في العقد الثاني من القرن الثالث للهجرة (بداية عهد المعتصم).

هكذا عادت القوى العربية إلى تعددياتها القبلية والعشائرية مصيبةً إلى التعدديات التاريخية القائمة في المنطقة منذ عصور قديمة تشكيلات جديدة ترسبت بدورها مع ما سبقها، واتخذت شكل النشئ المغلفة على ذاتها في الإطار العام للحضارة العربية الإسلامية التي احتفظت بوحدتها الشريعة والقيمية والثقافية، على صعيد النشئ الفوقية، بينما فقدت وحدتها السياسية ووحدة نسبها المجتمعي العام على صعيد تلك البنى التحتية.

فالملاحظ أن ذلك العنصر العربي استطاع توحيد المنطقة حصارياً ولغوياً وثقافياً وشعورياً إلى حد كبير، لكن توحيدة السياسي لها سرعان ما تراجع بظهور كيانات الخلافة المتعددة والدويلات والسلطنات في زمن كان العرب والمسلمون يتمتعون فيه بالقوة، ولم تكن ثمة عوامل دولية تعمل على تجزئتهم. فكانت هذه التجزئة السياسية ظاهرة داخلية قبل عصر الاستعمار بقرون ولا بد أن ننظر إليها معرفياً في سياقها التاريخي المتحد، واستقلال عن الأدلة القومية أو الدينية التي تتعالى على الوقائع التاريخية كما حدثت بالفعل، وتنسب كل المساوىء إلى «تأمر» الأعداء والطامعين.

والواقع أن تلك التجزئة السياسية كانت تعبيراً عن تعدديه البنى المجتمعية الداخلية في النسيج الاجتماعي البشري الاقتصادي العام للمنطقة العربية، والذي كان بطبيعته نسيجاً مركباً وتراكيمياً على مدى عصور طويلة، وعرضة مستمرة للغزوات الرعوية من داخلية عربية وخارجية أعجمية، الأمر الذي لم يتح للجسم العربي الواحد، وللنسيج العربي الواحد تلك «العزلة السعيدة» لفترة من التاريخ ينصهر في بوتقة عضوية واحدة ويُدَوَّبُ نَسَاءُ المتعددة بصفة مستقرة في بيئته الموحدة الشاملة، كما أتيح للشعب الياباني، على سبيل المثال، في عرله الجغرافية لدى عصور، حيث نحد اليابان الحديثة جسماً قومياً منصهراً بشكل عضوي إلى حد كبير إذا قارناها بتعددياتنا المجتمعية العربية.

وفي إطار هذه النظرات المقارنة، نلاحظ من ناحية أخرى أن دائرة الحضارة

الصينية ودائرة الدولة الصينية كانت متطابقتين أغلب عصور التاريخ وإلى يومنا،  
سما شهدت دائرة الحضارة العربية الإسلامية الواحدة تعدد الدوائر السياسية  
الأصغر بداخلها، وكانت محاولات التوحيد السياسي تنجح لبعض الوقت في  
مقاربة شيء من تلك الوحدة الحضارية الأشمل لكنها لا تدل أن تقع في التعدد  
والشحوق مرة أخرى، فما يشبه العلاقة المعاصرة القائمة في عصرنا من الدائرة  
القومية الأشمل والدوائر القطرية الوطنية الأصغر. وكون تلك النوى العربية  
موحدة معنوياً في الشعور واللغة والقيم لا يعني توحيدها - موضوعياً ومادياً - في  
بوقة ومؤسسة دولة متعينة وقائمة.

وإذا كانت تلك البنى المجتمعية العربية قد خضعت في القرون الأخيرة للسلطة  
الأمبراطورية العثمانية واندوحت، بدرجة أو بأخرى في إطارها، فإن ذلك لا  
يعني أن تلك البنى قد اندمجت في دولة عضوية واحدة كما اندمجت المقاطعات  
الصينية في الدولة الصينية التاريخية بشكل منتظم منذ آلاف السنين على قاعدة  
النسيج الحضري النهري الموحد لإقليم الصين

وثمة فرق نوعي بين السلطة والدولة. وقد تكون بعض السلطات نقيضاً  
للدولة كالسلطة القبلية أو السلطة المستوردة المملوكية والانتشارية التي لا يستقيم  
اعتبارها سلطة مؤسسة لدولة مكتملة النضج، حتى بالمعنى التاريخي الكلاسيكي  
للدولة. وعليه فإن خضوع العرب لأنواع من هذه «السلطات» لا يعني تمسكهم  
بتجربة «الدولة» على نحو ثابت ومتصل.

إن هذا يضعنا أمام إشكالية تاريخية من أخطر الإشكاليات في تاريخنا السياسي،  
وهي أن العربي لم يجرب تجربة العيش في الدولة شكل تاريخي مستقر ومنتظم، وإنه  
ظل متأرجحاً في تاريخه بين حالة الدولة والدولة، سواء بحصوه لسلطانه  
القبلية أو المحلية، أو بخضوعه للسلطة المستوردة الغربية عنه في العشرة قرون  
الأخيرة، بحيث كان المرء العربي ليس فقط خارج تجربة الدولة بل بمسأى عن  
تجربة السلطة على أي مستوى، لكونها حكراً على الأغراب. وإذا أحداً في  
الاعتبار أن الدولة هي مدرسة السياسة، ولا ممارسة سياسية مكتملة وفاعلة إلا  
في إطار الدولة، فاللدولة هي تقيض المجتمع السياسي المنتظم والمتطور. ولا  
يمكن تصور كيان وطني خارج إطار الدولة بمعنى التعاطي السياسي المباشر مع  
الشأن الوطني بصورة عملية. كما لا يمكن تصور وحدة قومية متحققة وثابتة بلا  
بوقة دولة. وجانب مهم من إخفاق الحلم القومي الموحدوي للعرب حتى الآن

يتمثل في عدم تبلور كيان ومؤسسات دولة قادرة على التوحيد فلا وحدة خارج الدولة. كما أنه لا ديمقراطية قبل بضح دولة مكتملة النمو تتمتع بقاعدة صلبة من التماسك تستطيع أن تمارس على أساسها التعددية الديمقراطية أما تعددية العصائب التقليدية فهل أن تنصهر وتدوب في بوتقة الدولة وكيانها الحديث فيها الطريق إلى مهابة الدولة كما نشأت الحالة الصومالية، والحالة الأفغانية، وكما كادت الحالة اللبنانية أن تكون لولا المفعول الحاسم لتوجد الدولة السورية

وكما قال معلمنا السياسي الأبي ابن حلدون فإن «الأوطان الكثيرة العصائب قل أن تستحكم فيها دولة».

وهذه العبارة الوجيزة تلخص تجربة تاريخية طويلة للعرب في مدى إعاقة تعددياتهم العصبوية التقليدية لسمو دولاتهم في التاريخ وإلى يومنا. وليس صدفة أن انصطح اللغوي لمردة (دولة) هي الأصل اللغوي العربي يعني الشيء الدائم والحالة المؤقتة لتتغلب التي لا تلت أن تدوم، فالأيام دول، وذلك يعكس مصطلحات (State) و (Statique) في القاموس السياسي الأوروبي التي تعني الحالة الثابتة، الدائمة والمستقرة كما هو شأن الدول بالمعنى المستخدم اليوم. وهذه المفارقة نتاج واقع تاريخي طويل للعرب قبل الإسلام وبعده ويجب ألا نمثل حكماً عليهم. ونحن نرغم أن الدولة الوطنية العربية الراهنة ومد أن ظهرت نماذجها في العصر الحديث، وسواء كانت شوءاً طبيعياً تاريخياً أو واقعاً سياسياً أوحدها الظروف الدولية والعوامل الخارجية... نرغم أن هذه الدولة الوطنية هي أول تجربة حقيقية للعرب في الدولة، وفي الوحدة، وفي مدرسة المجتمع السياسي المنتظم القائم على أساس المواطنة الواحدة بلا تمييز أو تفرق، وإن يكن من حيث المبدأ الدستوري المعلن بانتظار اكتمال تحقيقه في التطبيق.

إنها أول تجربة للعرب في الدولة مد قرون بمعنى أنها حلت في كل قطر عربي محل حالة اللادولة أو الخسوع الموء للسلطة الأمراطورية العثمانية، كما وغطت في بعض الحالات مساحات شاسعة من الأرض العربية كانت قبلها قفراً يباباً مفتوحاً لفسائل الرحل ومراعيها. إن هذه المساحات العربية وما عليها من وجود بشري تدرس لأول مرة في تاريخها على الإطلاق تجربة الدولة، حتى بمعناها التاريخي التقليدي لصيظ الأمن، وإحصاع التعدديات لسلطة مركزية، بعد أن كانت تشهد حرب الكل على الكل. فلا يتعجلن عرب على تطوره السياسي وتقدمه السياسي بما لا يتفق مع واقعه التاريخي. وليسمح لمعطياته القائمة

بالاكتمال والنضج دون أن يقسو على نفسه بالإحباط وسوء الظن بالذات أو بالآخرين . المهم أن يعرف أية حلقة من سلسلة التطور يمسك بها ليواصل المسيرة على نهج واضح وبرؤية واقعية .

وقد يبدو من المغالطة القول إن الدولة الوطنية العربية هي أيضاً أول تجربة للعرب في «الوحدة» وهي الكيان الذي اعتبره الفكر القومي الشرقي أصل البلاء في التجزئة!

وفي رأينا المتواضع فإن هذه الدولة الوطنية العربية هي فعلاً أول تجربة للعرب في الوحدة المجتمعية الحقيقية بمعنى أن كل دولة وطنية في الوطن العربي اليوم تضم في إطارها وبوتقتها المؤسسية والدستورية والإدارية والتعليمية مجموعة من النسيب التقليدية، بأنواعها، تعمل بالتدريج على استعاضتها وصهرها في الكيان الوطني الواحد وهي مهمة تاريخية تتطلب الوقت والصبر وحسن التدبير . إن هذه خطوة تقدمية نوعية وهامة جداً في سبل اسجام النسيج المجتمعي العربي في كل قطر عربي، والذي على أساسه يقوم المجتمع المدني وتتقدم الدولة الحديثة . وما لم تتمكن وتمكّن الدولة الوطنية الحديثة - سلطةً ومواطنين ومعارضين - من إنجاز هذه المهمة التاريخية فإننا سنعود إلى لهاة التقليدية الصغيرة، تلك العصابات التي لا نستحكم بها دولة، ولن نؤخر محسب حلم الدولة القومية، بل سنحسر أيضاً رهان الدولة الوطنية . التي من خلال اكتمالها وإيضاحها واتصالها المشروع معها سنوفر اللبنة الصحية المعافاة لإقامة الكيان القومي الكبير عندما تأقي ساعته . وإذا كان العصر قد تجاوز الأسلوب البسماركي المتوسل بالحديد والنار لتحقيق الوحدة القومية، فإن هذا العصر يطرح أمامنا خياراً أكثر إغراء وجاذبية إنه خيار الكيانات الوطنية الأوروبية التي اكتملت ونصجت فأخذت تعمل طوعاً لا كرهاً على بناء وحدتها الأوروبية فرسا إلى جانب البرتغال، وألمانيا إلى جانب لكسمبورج، دون قسر للمرع كي يضم إلى الأصل!

أحسب أن غامرت كثيراً بطرح فرصيات ومفولات عدة تحتاج كل واحدة منها إلى وقفة متأنية من العرض والتحليل والتدليل . كما يتعلق معظمها بجوانب معرفة في تشخيص الخصوصية التاريخية العربية، أي تشخيص «الخاص العربي» الذي حجبته اهتمامنا «بالعام الأممي» حتى وقت قريب . كما أن القراءة التاريخية قد احتلت حيز الأكبر قياساً بالقراءة السياسية المعاصرة . ولكن ما العمل إذا كان تاريخنا ما زال حياً وفاعلاً فينا ولم نتعرف إليه في حقيقته بدقة، كما لم نحسم

علاقتنا به سلباً وإيجاباً، بالتخطي والقبض، أو بالتراكم والاستمرار؟  
وإن ذلك، فلإن نهجت نهجاً ترسمه هذه المقولة: «كي تكون قارئاً سياسياً  
جيداً، فعليك أن تكون قارئاً تاريخياً جيداً»، كما عبر عن ذلك المفكر الفرنسي  
بيير فيلار

وفي تقديره فإن الإشكال السياسي العربي الراهن يحتاج إلى هذه المقولة  
ليحول من إشكال إلى فعل... أي إنه بحاجة، قبل كل شيء، إلى إعادة نظر  
معرفية ونقدية في تاريخ العرب السياسي والقوى الفاعلة التي جعلت منه ما هو  
عليه

وأخيراً فإذا كنا سنخرج من هذا البحث بأفكار محددة لنعمل العربي فلا بد من  
طرح التصورات الثلاثة التالية.

أولاً: لا بد من اعتماد السياسة العروبة، والثقافة العربية على الأساس المعرفي  
العلمي للقضايا التي تواجهها، والأساس المعرفي النافذ إلى الخاص العربي إلى  
جانب العام الإنساني كي تكون المعالجات مستندة إلى تشخيص متلائم مع الواقع  
من أجل تغييره إلى الأفضل. ولا إيديولوجيا بلا قاعدة معرفة صلبة، ولا فهي  
طوباويات لن تهبط إلى الأرض.

ثانياً: لا بد من توصل العرب إلى صيغة حديثة، صحية وفعالة لإقامة التوازن  
الإيجابي بين ظاهرة الوحدة فيما بينهم على الصعيد الحضاري والثقافي والوجداني،  
وظاهرة التعدد والتنوع بينهم على المستويات المجتمعية والسياسية، دون إمراط أو  
تصريط، وبما لا يحل الميران يمنية أو سرية. إذا أدركنا أننا أمة موحدة في  
المعنويات، ومتباعدة في الماديات، فعلينا الحفاظ على الأولى والتقريب بين  
الثانية... إلى أن نتوحد.

ثالثاً: لا بد من إعطاء الوقت الكافي، وإن استعجلنا الزمن، لبناء الدولة  
الوطنية في كل بلد عربي، والإفساح لخصوصيتها وتميزها، لتصبح لبنة حرة في  
أي بناء مشترك للمجموعة العربية يرتضيه العرب فيما بينهم على أساس التعاقد  
الحري، في عصر لا يهاب إلا المجاميع الكبيرة، لكنه - في الوقت ذاته - لا يصح  
للمجاميع الكبيرة إلا إذا تنامت أعدادها وأحاديها، معافاة، حرة، متكاثرة...  
تلك هي طبيعة المعادلة الدقيقة التي تستظر العرب في مطلع القرن الحادي  
والعشرين...





## مبحث ثالث

# بين الاستبداد والديموقراطية

١ - البحث عن أرضية للتسامح السياسي هي تراشا

٢ - العرب والديموقراطية. متى؟ وكيف؟



(١)

## البحث عن أرضية للتسامح السياسي في تراثنا

سئل أعراسي: أيسرّك أن تدخل الحنة، ولا تسيء إلى من أساء إليك؟ فقال بل  
يسرنني أن أدرك الثار وأدخل النار

\*\*\*

قال المتصوف ابن عربي:

|                             |                            |
|-----------------------------|----------------------------|
| لقد صار قلبي قابلاً كل صورة | فمرعى الغزلان، ودير لرهبان |
| وبيت لأوثان، وكعبة طائف     | والواح سورة ومصحف قرآن     |
| أدن بدين الحب أنى توجهت     | ركائنه، فالحب ديني وإسماني |



## البحث عن أرضية للتسامح السياسي في تراثنا

لا يمكن المفاذ ... في تقديري ... إلى بحث موضوع التسامح في الحياة العربية الإسلامية، قديماً وحديثاً، دون الإقرار بدايةً بوجود الحقيقتين التاليين المتعارضتين والمتناقضتين بصورة جدلية:

أولاً حقيقة كون الإسلام والخصارة الإسلامية أحد أهم النماذج العالمية لذكره والرائدة في تحقيق قدر متميز من التسامح على مستويات عدة في الدين والفكر والاحتماح الإنساني والتعاظمي اخصاري. حيث أكد الإسلام لأول مرة في تاريخ الإنسانية حق الإنسان في الاحتفاظ بعقائده ديسية سماوية أخرى غير متفقة مع عقيدته، وأقر لأتباعها حق ممارسة شعائرهم الدينية في نطاق مجتمعه وفي ظل دولته، بل وأباح للرحل المسلم أن تكون شريكة حياته وأم أولاده من أتباع هذه الديانات كما تعايشت وتفاعلت في إطار الخصارة العربية الإسلامية قوميات وأجاس وثقافات مختلفة عدة. وكانت الخصارة الإسلامية بدورها أول خصارة في التاريخ تفتح في الوقت ذاته من موقعها المتوسط المنفتح على حصارات المشرق البعيد من هندية وصينية وحصارات الغرب الأوروبي من إغريقية ورومانية على ما بين التقليدين اخصاريين من تباين وتعارض، هذا مع استيعابها التسامح لكثير من عناصر الخصارات القديمة في المنطقة العربية ذاتها وفي مناطق الحوار، ولا تعوز في هذا المجال شهادة معظم المؤرخين من أن الفاتحين العرب المسلمين كانوا من أكثر الفاتحين تسامحاً في التاريخ

ثانياً. بإزاء هذه الحقيقة، لا يمكن التغاضي عن الحقيقة المجتمعية والتاريخية

الأخرى المقيضة وهي أن البيئة العربية والإسلامية قد شهدت وتشهد، في الوقت ذاته، بعض أسوأ نماذج اللاتسامح والتعصب المقرون بالعنف الدموي قديماً وحديثاً وإلى يومنا هذا، ليس بين الأديان والمذاهب والقوميات والأجناس المتعارضة فحسب ولكن داخل الدين والمذهب الواحد ذاته، ودخل الجنس الواحد ذاته، وداخل القبيلة والعشيرة الواحدة ذاتها، وبين فصائل الحزب الحديث الواحد والحركة السياسية المعاصرة الواحدة، في صراعات وحروب لا يحول الدين ذاته دون وقوعها كما في الحرب الأهلية الأفغانية كمثال أحير بين أمثله أخرى عديدة.

فإذن لا يمكن بحث موضوع التسامح في المجال العربي الإسلامي دون طرح هذه الإشكالية الجدلية منذ البداية والتي تؤثر إلى وجود فجوة كبيرة بين المثال والواقع في الشخصية العربية المسلمة وإلى شيء من الفصام أو الشيزوفرينيا الجماعية في التكوين العام.

وهذه الظاهرة المزدوجة المتناقضة الحديرة بالنظر والتفسير تقترب بها أيضاً مفارقة أخرى وهي أن العرب والمسلمين بعمامة أكثر تسامحاً مع غيرهم مما هم مع أنفسهم فالمشكلة أساساً ليست مشكلة العربي والمسلم في التسامح مع غيره بقدر ما هي مشكلته أولاً وقبل كل شيء في التسامح مع نفسه ومع أبناء جلدته وقومه ودينه. ومنذ القدم والعربي يتألم من «ظلم ذوي القربى الأشد مضاضة».

وهي أكثر من مناسبة تاريخية رفعت أطراف إسلامية الآية الكريمة. «لا أسألكم إلا المودة في القربى» لتذكر ذوي قرباها المنخرطين في صراع دموي ضدها بما تفترضه القربى من مودة وتسامح.

وليس من المبالغة القول إن العلاقات الداخلية بين المسلمين أصبحت في بعض العصور وإلى يومنا هذا على نقيض الآية الكريمة. «أشداء على الكفار، رحاء بينهم».

فمن بعض شواهد التاريخ والحاضر يشعر المرء أنهم أشدء على أنفسهم في المقام الأول، وأقرب أن يكونوا رحاء على غيرهم، بل وعلى أعدائهم، في بعض المواقف. ولا يخلو الموقف الراهن بين بعض العرب وإسرائيل وبينهم وبين العرب الآخرين من هذه المفارقة.

ومنذ صدر الاسلام كان المسلمون المخالفون لفرقة الخوارج إذا وقع أحد منهم

في «الفصام» السياسي العربي

في يد أفرادها يخفي إسلامه ويخبرهم أنه من المشركين طلباً للنجاة، لأن الخوارج كانوا يقتلون غيرهم من المسلمين في الحال باعتبارهم مرتدين، بينما يساعدون المشركين على بلوغ مقصدهم امتثالاً للآية «وإذا استجارك أحد من المشركين فاجره حتى يبلغ مأمنه». فكان الأسير المسمم في ضوء هذا المفهوم لا يضمن نجاته إلا إذا أعلن نفسه مشركاً وتبرأ من جماعة المسلمين لينال تسامح إخوانه المسلمين من الخوارج معه.

وكيف يمكن أن نفسر هذا الساقض حيال مبدأ التسامح وممارسته في الحياة العربية الإسلامية؟

لا بد من الإشارة بداية إلى أن قيمة التسامح كغيرها من القيم والمثل العليا ليست مجرد مبدأ ديني أو أخلاقي أو فكري يمكن إيصاله إلى أفئدة الناس وعقولهم بالموعظة الحسنة والخطبة البليغة إذا كان واقعهم اليومي المعاش في أعاده وحقائقه الأساسية يتناقض مع قيمة التسامح من حيث هي سلوك حي وتطبيق ممارس. فعن أهمية التبليغ والموعظة الحسنة، بن والتربية المبكرة، فإنه ما لم تتلاءم حقائق الواقع المجتمعي والعلاقات الأساسية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية مع هذه القيم، فإن النتيجة لن تكون غير تعميق الازدواج والتناقض في الشخصية الفردية والجماعية بين المثل المعلنة من ناحية والسلوك العملي انطباعي والحق في ناحية أخرى.

وكثير من الكتاب والخطباء الدينيين والأخلاقين في مجتمعاتنا يبدلون الكثير من الجهد النظري المشكور لبيان سلامة المثل والمبادئ في ديننا وتراثنا ولكن الخلاف ليس على القبول النظري أو عدمه بتلك المثل والمبادئ. إن المشكلة هي كيف يمكن أن نفسر كون مثلنا ومبادئنا المتفقين عليها في واد، وسلوكنا العملي في واد آخر. ولا يكفي هنا أن نصب جام غضبنا على الانحراف والمنحرفين، فإن يكون الانحراف ظاهرة عمرها ألف سنة أو أكثر في حياة الأمة يعني أنه بحاجة إلى تشخيص وتحليل علمي يتجاوز الأدوات الأخلاقية والدينية له لأن هذه الأدوات هي حد ذاتها لم تغتفر من الواقع شيئاً منذ أن مارسها الوعاظ منذ القدم.

وهذا ملحوظ عام في الحياة العربية والإسلامية لا يقتصر على مبدأ التسامح وحده بل يشمل مبادئ الوحدة والشورى والعدالة التي نتحدث عنها كثيراً باسم الإسلام ثم لا نجد شيئاً يذكر منها في حياة المسلمين، وقد حان الوقت ننسب

هذا التناقض وهذا الازدواج باسمه بل هذه الشيروميرينب الجماعية باسمها وأن نحدد فيها محدقاً عملياً غير متردد إذا أردنا الخروج منها دون تهريرات أو تنطيرات في مدح الذات وتصخيمها بما لا يتطابق مع الواقع

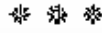
إن ما ينبغي تأكيده هو أن التسامح ليس فطرة سولد بها الإنسان بحيث نجد إنساناً أو شعباً متسامحاً وإنساناً أو شعباً غير متسامح بقطرهما. إن التسامح ممارسة عملية بالدرجة الأولى وحصيللة لأسباب موضوعية قبل أن يصبح قيمة مجردة وقد نجد فرداً وشعباً متسامحاً في لحظة من حياته وأقل متسامحاً في لحظة أخرى.

وعلى أهمية التبليغ والإقناع، بل على أهمية التربية، فإنه ما لم تكن السببة المجتمعية الشاملة والبيئة الاجتماعية ... الحضارية العامة تسمح بالتسامح وتشجع عليه وتعتبره وظيفة من وظائفها الأساسية وتقليداً متعارفاً عليه من تقاليدها الراسخة في التعامل وإدارة العلاقات بين الأفراد والجماعات، فإنه لا يمكن أن يتحول إلى واقع وإلى تطبيق بالممارسة، وسيبقى مثلاً أعلى معلقاً في السحاب يمث عليه المفكرون والأفراد المثاليون ولكن دون جدوى. فكل ما يحاوله المربون والمفكرون في ترسيخ التسامح ستبتلعه البيئة العامة إذا كانت غير متسامحة إذ من المحال أن ترسخ موعظة التسامح في نفوس الجماعات والمجتمعات والشعوب بينما قطاعات واسعة منها تعاني عدم التسامح في حقوقها الاقتصادية ... الاجتماعية الأساسية أو هي التعامل السياسي والإداري معها أو في حقوقها الحياتية الأولية بصفة عامة. وهذا ما يجب أن ندركه ونقر به ونتصرف على أساسه عندما نرى قطاعات واسعة من مجتمعات عربية وإسلامية تفرح بالتعصب والعنف وترفض التسامح لا أحد يختار العنف والتعصب كهواية محبة أو كتurf سلوكي مد حروجه من بطن أمه. إن العنف والتعصب في التحليل النهائي اضطراب ورد فعل لا حيال فيه مقابيل حقبة طويلة مورست خلالها أشكال اضطراب من العنف الاقتصادي والسياسي والبيروقراطي والمكروي المنظم والمفروض على قطاعات واسعة من المجتمع. ما لم نبصر بموضوعية وإنصاف هذا الوجه الآخر للعنف المنظم، فإننا لن ندرك حقيقة الوجه الظاهر للعنف على المستويات العامة وليس من باب الصدفة أن معظم أعمال العنف والإرهاب منطلقة أساساً من البيئات الريفية المهملة في حقوقها الأساسية من تنمية وتعليم وخدمات وبنية تحتية. ولأن الاحتجاج على ذلك لم يتج بأساليب أقل عنفاً وأقرب إلى التسامح معظم الوقت، فإنه يتخذ هذا اللون الصارخ عندما يقترب من حافة اليأس، ثم تظهر العناصر



الطامحة سياسياً فتحوّله إلى عنف منظم مقابل العنف المؤسسي السابق عليه، وهكذا ينطلق مسلسل العنف والعنف المضاد ويكون الصحة الأولى مآخ التسامح في المجتمع كنه .

نختص من ذلك إلى أن التسامح نتيجة ومحصلة وليس سبباً . وأد مسبه الأساسي هو طبيعة السية والتركيبية الاجتماعية الاقتصادية والسياسية العامة، أما عوامل التربية والتوجيه الفكري والأخلاقي المشرة بالتسامح فإنها عوامل مساعدة ولكنها ليست حاسمة إذا كانت البنية المجتمعية على تقيص منها .



من زاوية أخرى في النظر إلى الموضوع ييسر التسامح مسألة ملحه عندما يكون المجتمع قائماً على التعددية والتنوع في تركيبته الإثنية أو الدينية أو المذهبية . أما عندما يكون الانسجام الإثني والعقدي سائداً في المجتمع كله فإن المجتمع لا يتعرض للاحتسار في مدى قابليته للتسامح الداخلي بين أفراد وجماعاته . بل إنه في هذه الحالة يركز إلى تضامن داخلي شامل مقابل نوع من التشدد حيال المجتمعات الأخرى . كما هو الحال مع مجتمع متجانس كالمجتمع التقليدي الياباني الذي تمتع بسلام داخلي طويل نتيجة انسجامه القومي العام، لكنه كان على درجه ملحوظة من العنف عندما احتك بالمجتمعات المحاورة والمجتمعات الأخرى، فكأنه لفرط تعودده حالة التحانس الواحدة، سرع إلى فرصها على الآخرين، ولو بالقوة . بالمقابل فإن المجتمع الهندي المركب من عشرات القوميات والأديان ومئات اللغات المحلية، احتاج إلى قدر كبير من التسامح لتعايش جزئياته بسلام . وكان الحبار التاريخي أمامه إما الاستمرار في حروب وصراعات أهلية لا تهاداً - وذلك ما يتهدده إلى الآن بين وقت وآخر - وإما تعود التعايش السلمي المتسامح بين أطرافه ومركباته . وذلك ما نجحت فيه الحضارة الهندية إلى درجة ملحوظة قديماً وحديثاً وعلى أساسه قامت الديمقراطية الهندية أندر الديمقراطيات في العام الثالث وقد أصبح التسامح هجاً له حيال العدصر الخارجي، فتقبل الإسلام والمسيحية بدرجة متميزة من القبول السلمي وكذا فعل مع مؤثرات الحضارة الحديثة . ويكمن سر نجاح عاندي في قيادته للشعب الهندي أنه «سنتهم نهج اللاعف من فلسفة التسامح الهندية ومن عمق تفاليدها فكان تجاوز الحماهير الهندية معه عميقاً . ويلاحظ أن الحضارة الهندوكية بالذات لم تدخل في صراع إقامة الأمرطوريات خارج شبه القارة الهندية . وما شهدته الهند من صراع أمرطوري جاء مع

العناصر المخولة للرعية المحاربة التي وفدت من خارج النسيج الحضري الزراعي الهندي. وهذا لا يعني أن الهند لا تشهد عنفاً ومظاهر لعدم التسامح ولكن المشروع القومي والحضاري الهندي العام ما زال في مجمله قائماً على الوحدة والتعددية والديموقراطية في الوقت ذاته. ولحل القاعدة الحضرية الزراعية السهرية العريقة في الهند هي الحاضنة الأرضية الأساسية لتعايش عناصرها السكانية المتعددة، فمن عمقها الحضري القديم المتصل بنسبته المترابط وغير المحترق أو المجزأ بالصحارى المقفرة أمكن جمع تلك العناصر في بوتقة كبيرة واحدة ترابطت مصالحها سلمياً فلم تعد تحتمل بطبيعتها الحرب، فكان لا بد لها من خيار التعايش التسامح.

وكالمجتمع الهندي، قامت المجتمعات العربية في الغالب على التعددية. ولكنها تعددية خاصة بالمنطقة العربية نجمت أولاً عن تعددية القبائل والعشائر من جهة وتعددية المراكز الحضرية المتباعدة فيما بينها بحكم الاختراقات الصحراوية الشاسعة، من جهة أخرى؛ ثم ظهرت التعدديات الدينية والمذهبية، فالتعدديات الإثنية مع دخول الأقوام غير العربية في الإسلام. وعلى ما أوجده الإسلام من وحدة في العقيدة والشريعة والثقافة والحضارة، فإن هذه التعدديات لم تلنح فيما بينها مجتمعياً واقتصادياً وسياسياً وظلت دوائر متعددة تتقارب أحياناً وتتبعد أحياناً أخرى ضمن الدائرة العامة للمحضرة الإسلامية.

وكانت العلاقة عموماً بين هذه التعدديات العربية علاقة صراعية أكثر مما هي علاقة وفاقية

وقد بدأت أساساً بالصراع بين القبائل ثم بالصراع بين العشائر، داخل أطراف القبيلة الواحدة، على الماء والكأ ثم على الزعامة والسلطة والمصالح المختلفة، وفقدت قريش مكانتها المهيمنة في الدولة العربية الإسلامية، باضطراب عشائرها وفصائلها على السلطة، وسقطت الدولة الأموية في وقت قصير وهي تفتح العالم باضطراب فروعها العائلية على السلطة. وكان التنال لا التسامح هو قانون العلاقة أصلاً في البيئة الصحراوية وأعراقها البدوية كما قرر الباحثون في هذا الموضوع. ومنذ البداية - كما قل زهر بن أبي سلمى - إنه «من لا يظلم الناس يُظلم» في صراع البقاء على أديم البيئة الصحراوية الرعوية القاسية. والواقع أن التعدديات المذهبية والسياسية والكبائية في تاريخ الحضارة الإسلامية تعود في جذورها في الأغلب إلى تلك التعدديات القبلية والعشائرية. منذ أن ارتكز الصراع

في «المصام» السياسي العربي

المذهبي والسياسي بين العلويين والأمويين إلى الصراع العشائري بين الطرفين داخل قبيلة قريش قبل الإسلام، وهذا بحث يطول، يهمنا فيه فهم جذور التعددية الصراعية المناقصة لمناخ التسامح في المجتمع العربي الإسلامي.

ولا بد من القول في الأساس إن البيئة الطبيعية الجغرافية والمناخية للعربي لم تكن متساحة معه خاصة في مناطق الصحاري والبادي والمناطق الرعوية ذات الطبيعة الصراعية على الماء والكأ، حيث أدت ندرة الموارد إلى شدة الصراع بين القبائل والعشائر، وأصبح التسامح مناقضاً لقانون صراع البقاء، حيث لا يبقى إلا الأقوى والأثنت في ساحة التعالب. ولعل قيمة الثأر في المجتمع البدوي هي القيمة المضادة للتسامح وما يرتبط به من عفو وصمح.

وبالمقارنة، فإن البيئات الحضرية المستقرة هي الأكثر تقديراً لقيم التسامح وما يرتبط به من تراحم ومودة ولطف. وتشتهر البيئة المصرية عموماً بأنها أقدم بيئة حضرية نهري مستقرة في العالم العربي وبأها أكثر بلدانه تسامحاً، في الوقت ذاته، وذلك لضعف تأثير التعددية الصراعية للقبائل والبادي على مجتمعها فيما يعتقد أما بيئات الهلال الخصيب والجزيرة العربية حيث تعدد المدن والكيانات القبلية دون عمق حضري واحد فإن الصراع التاريخي الداخلي أكثر حدة.

ومنذ صدر الإسلام الذي بدأت دعوته في أم القرى ووادي القرى (والقرى هي المدن وسميت بالقرى لأنها مواطن القرار الحضري وسمي الحضري تبعاً لذلك بالقراري) نقول منذ صدر الإسلام وظهوره في وادي القرى والقرار الحضري، نجد أن التراث العربي الإسلامي ينقل لنا خطين متوازيين ومتضادين تقريباً للموقف من التسامح، بين قيم حضرية متساحة أكتمتها الدعوة الإسلامية وتسامت بها، وقيم رعوية متصلبة حاربتها ونسبتها إلى البداوة والأعرابية التي رقت منها القرآن الكريم موقفه المعروف في آيات عديدة وصريحة لا أعتقد أن الفكر الإسلامي - قديمه وحديثه - قد استخلص منها بالكامل مغزاها السوسيولوجي فيما يتعلق بموقف الإسلام من الحدلية المعتملة بين الحاضرة والبادية في المنطقة العربية.

وكما هو مسلم به فإن جدلية الحاضرة - البادية جدلية عميقة الخذور ومتعددة الأوجه والتأثيرات في التكوين العربي العام، ولا بد أن يصل إليها أي بحث جاد في السوسيولوجيا التاريخية العربية، كما فعل ابن خلدون في مقدمته منذ قرون،

وكما أعاد الكرة عالم الاجتماع العراقي المتميز الراحل علي الوردي في العصر الحديث.

ومثلما طمعت هذه الحدلية كثيراً من ثنائيات الحياة في المنطقة العربية سياسياً واجتماعياً وفكرياً، فإنها تنعكس هنا أيضاً في إشكالية التسامح.

في حديث نبوي رواه مسلم عن عائشة رضي الله عنها، قالت: «قدم ناس من الأعراب على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فسألوا: أتقبلون صبيانكم؟ قلنا: نعم. قالوا: ولكننا والله ما تقبل فقال رسول الله. وما أملك إن كان الله نزع مكهم الرحمة». وهذه المحاوراة أو بالأحرى المفارقة بين المطلق النبوي الكريم وبين المطلق الأعرابي المتأثر بقسوة بيئته الصحراوية البدوية يمكن أن يندرج تحت جانباً من إشكالية التسامح في التاريخ العربي الإسلامي. وطالما نبحث في موضوع التسامح فعلياً أن «نتسامح» مع هذا المطلق الأعرابي لأنه نتائج طبيعي لبيئته وأن نتهم الأسباب الموضوعية التي أدت إليه.

وبعد هذا، فلا بد من تبين التعارض الواضح بين المفهومين. وبلا شك فإن الإسلام بقيمه الإلهية الشاملة تنزيلاً وبإطلاقه من صميم الحاضرة مشأً مثل نقضاً وتحدياً شاملاً للحالة العربية في شكلها الأعرابي بصفة خاصة

إن تعويد الطفل في البادية العربية على تقبل قسوة الطبيعة والحياة والأقربان والخصوم مسألة تربوية حتمية لا مفر منها لمن أراد البقاء. وكما عنفت هذه البيئة على البيت بوأدها لعدم استعدادها البيولوجي والعاطفي لتحمل هذه القسوة كما ينبغي، فإن العرف التربوي في البادية - حيث نشأ الكثير من الأصول العربية حتى ما تحضر منها فيما بعد - قد اقتضى أن يتربى الشيء تربية شبه حربية تتعايش مع قسوة نظام الطوارئ الدائم في الصحراء، وكان التسامح من آخر المتطلبات لمثل هذا النظام. هذا مع العلم أن العربي عندما احترف التجارة واعتاد التحضر وتعامل مع الشعوب الأخرى كد مثلاً للانفتاح والتسامح، الأمر الذي يرجح كفة البيئة لا كفة الفطرة أو الوراثة.

وصمن هذه البيئة، فإن بدن المرء ليقشعر وهو يقرأ تفاصيل عملية ختان الأولاد التقليدية في بعض أنحاء شبه الجزيرة وما تصحبها من دموية جماعية ورهو فولكلوري في تحميل الناشئ الصغير أكثر مما يحتمله جلده الغص وهو يقطع ويسلح سلخاً في طقوس احتفالية صاخبة.

من جانب آخر، وحيث أن روح التكنة والدعابة تعني التسامح مع معارقات الحياة ونواقضاتها والسخرية منها وبالتالي الصحك عليها، فكان من أسوأ الصفات في السادة العربية أن يميل الرجال إلى الدعابة والصحك بما يقلل هيئته، وكان يقال لا عيب فيه... إلا أنه رجل فيه دعاية.

بالمقابل يمدنا التراث الإسلامي من حياة النبي الكريم وصحاحته وإرشادات علمائه ومفكره بمادة خصبة لكيفية التعامل الأبوي والتعليمي الرقيق والحافي مع الأطفال والناشئة، في مواقف إنسانية رحمة مرحة، ونظرات تربوية وفكرية، تغلب جانب الرحمة واللين في التربية والتعليم، بما يقترب من مفاهيم التربية الحديثة، وإن تميز عنها، بإبقاء جانب الحرم والانضباط الحكيم والتوازن؛ وذلك ما افتقدته التربية المعاصرة وتحاول الآن الرجوع إليه بعد أن أسرفت في جانب اللين ومسخ أخيرة غير المسؤولة للناشئة بما أدى إلى إفساد الأجيال الحديثة

ولسنا نصدد التطرق في هذا الموضوع إلى تفاصيل هذا التراث الفكري الإسلامي في فلسفة التربية والتعليم، فهو معروض وموثق في مصادر ومطائنه، ونكتفي بهذه الإصعدة الشاملة للأفق التي يربط فيها ابن خلدون في مقدمته بين طبيعة تربية النشء وحصيلة تربية الأمة كلها حيث نقول

«إن الشدة على المتعلمين مضره مهم، وذلك أن إرهاف الحد بالتعليم مضر بالمتعلم سيما في أصاغر الولد لأنه من سوء الملكة ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين أو المماليك أو الخدم سطا به القهر... وحُر على الكذب والحس... ودعاه إلى الخديعة لذلك، وصارت له هذه عادة وخلقا ومسدت معالي الإنسانية التي له من حيث الاجتماع... فارتكس وعاد في أسفل السافلين وهكذا وقع لكل أمة حصلت في قصة القهر... وانظره في اليهود وما حصل بذلك فيهم من خلق السوء... والتخايل والكيد...».

(...) ولا أعتقد أن ابن خلدون كان يعنى في العبارة الأخيرة على انتطورات الأخيرة في الشرق الأوسط!) هذا نموذج للمفكر التربوي المرتبط بالرؤية المجتمعية والحصارية الشاملة في الإسلام، وهو فكر إن تأثر بتطور الحضارة، والانفتاح على الثقافات الأخرى، إلا أنه مستمد في الأساس من جدوره الإسلامية الخالصة التي يمكن أن تولد فكراً معاصراً، في مستوى التقدم الحديث،

من نوعه. فمنذ البدء عرفت الرسالة الإسلامية بالحنيفية «السمة»، أي التي ليس فيها ضيق ولا شدة.

وكما ورد في الحديث النبوي، يقول الله عز وجل: «أَسْمَحُوا لِعَبْدِي كَأَسْمَاحِهِ إِلَى عِبَادِي» أي من سامح الناس في الدنيا بأمر الله بمسامحته عن ذنوبه في الآخرة.

وفي حديث مشهور: «السماح رباح»، أي المساهلة في الأشياء تُربح صاحبها، وهي إشارة تتضمن التعامل التجاري لكنها تسحب على العامل المجتمعي والحياتي عامة.

وفي حديث آخر عن ابن عباس: «أَسْمَحْ يُسَمِّحْ لَكَ» أي سهل يسهل لك وعليك.

والسماح والسماحة في اللغة أصلاً السخاء والحدود واللين في التعامل، فكأنه كرم يبع من النفس وهي التي تحود به فلا تُفرض عليها. («لسان العرب»، لابن منظور، مادة سمح).

وباختصار فإن التراث العربي الإسلامي في جانبه القيمي والمبدئي والمثالي محفل بالكثير من تأكيد التسامح والحث عليه، ولكن المشكلة غالباً عندما تنتقل هذه القيم والمبادئ والمثاليات في الواقع المجتمعي والسياسي وفي الطبيعة البشرية، فيظل التكوين العربي يعاني فجوة كبيرة وانقصاماً ملحوظاً بهذا الصدد، ربما أكثر من أمم أخرى عديدة. وحتى في البيئات الحضرية، عريقة التحضر، فإن العرب يمكن أن يتسامحوا فيما بينهم اجتماعياً، وأن يتساهلوا اقتصادياً وتجارياً، كما يمكن أن يفتتحوا على الآخرين فكراً وحضارياً، لكنهم يندر أن يتسامحوا فيما بينهم سياسياً، أي تعدادياً وديموقراطياً... وتلك هي مسألة المسائل في الحياة العربية. إن التسامح السياسي من أندر الأشياء في حياة العرب ليس في الحاضر فحسب، وإنما منذ بداية التاريخ ومنذ فجر الإسلام. وقد علّم الإسلام العرب قدراً كبيراً من التسامح في الدين والاجتماع والفكر والحضارة، ولكنهم لم يتطعموا بهديه في مسألة التسامح السياسي... ولا يبدو أن مؤثرات العالم الحديث قد أسهمت بدورها معهم في إصلاح هذه المسألة.

ولأننا رفضنا فكرة العطرة الموروثة والختمية منذ بداية هذا البحث، فإننا نرى أن عدم التسامح السياسي عند العرب له جذوره البيئية المجتمعية والتاريخية نظراً

لخضوعهم لحكم سلطوي رعوي الطابع وغريب عنهم في كثير من أقطارهم التي حكمها المماليك والأتراك لقرون؛ أو لعيشهم ضمن تعددية قبلية وعشائرية تقوم على الصراع وتهدد بالفوضى ما لم تحكم حكماً استبدادياً سلطوياً. فلقد كان الخيار السياسي أمام العرب في بيئاتهم التعددية المضطربة إما القبول بالاستبداد أو التعرض للفوضى والفتنة، ولم يكن خياراً بين الاستبداد والحرية. وإذا كان ابن خلدون قد أشار إلى «أن البلاد الكثيرة القبائل والعصائب، قل أن تسحكم فيها دولة» فإننا يمكن أن نضيف بأن التعاطي السياسي وما يمكن أن يشأ عنه من تسامح سياسي لا يمكن أن يتم في ظل الصراع المتملت دون ضوابط من نظام وقانون ودستور.

وعلياً هنا بالمناسبة أن نشيخ فكرة «ديموقراطية القبيلة» الشائعة في خطابنا السياسي ونندفنها بكل ما نستحقه من احترام. فهي صوء الانتحار الذاتي الدموي لقريش ولني أمية منذ القدم، مروراً بصراعات التاربج والحاصر التي نعرفها، يصبح الحديث عن «ديموقراطية القبيلة» نوعاً من الأسطورة...

نعم إن العرب ديموقراطيون ومتسامحون اجتماعياً ودينياً وإنسانياً إلى درجة لا بأس بها - بادية وحاضرة - طالما أن السامح خارج نطاق السياسة والسلطة، أما عندما ندخل باب ساس ويسوس الذي تعوذ منه بالله الإمام الشيخ محمد عبده، فإن القول الشائع منذ زمن أترك المعنصم في القرن الثالث للهجرة يتلخص في عبارة (السلطان هو من قتل السلطان).

ولا نملك حلاً سحرياً للقضاء على هذا الإشكال السياسي في الحياة العربية والإسلامية في عمقه عين، أو برفع أكثر الشعارات مثاليه. ففي صدر الإسلام عندما كانت النفوس عامرة بالإيمان، والدعوة في انطلاقها، لم تتوقف الحروب الأهلية السياسية بين المسلمين، كما لم تتوقف بعد بين المعصائل الأفغانية والأطراف الجزائرية حتى هذه اللحظة رغم خطابها الإسلامي. إن لله سنتاً في الكون، كما في الاجتماع والسياسة وعليها اكتشافها والعمل بمقتضاها

وما لم تؤسس دولة المجتمع المدني التي يتساوى فيها المواطنون في الحقوق والواجبات، والتي يمدنا الإسلام بالكثير من مبادئها وتشريعاتها، فإنه لا يمكن الحديث عن مجتمع متسامح سياسياً.

وختاماً .. نظرة الطائر .. يتنازعني صوتان من مآثورات قرائنا العربي

وأصدقاء واقعنا القديم . . . برمران معاً على تناقصهما الشديد إلى نكوبينا الدرامي بل التراجيدي . . .

الصوت الأول صوت الأعرابي عندما سئل . «أيسرك أن تدخل الحنة ولا تسيء إلى من أساء إليك؟ فقال . بل يسرنى أن أدرك الثأر وأدخل النار» .

أما الصوت الثاني فصوت ابن عربي من بيئته الحضرية الأندلسية عندما قال :

|                             |                            |
|-----------------------------|----------------------------|
| لقد صار قلبي قابلاً كل صورة | مصرعى لعزلاً، ودير لرهبان  |
| وسيت لأوثان وكعبة طائف      | وألواح توراة ومصحف قرآن    |
| أدين بدين الحب أتى توجهت    | ركائسه، فالحب ديني وإيماني |

ويجب ألا يكون لدينا أيُّ وهم! فصوت ابن عربي لم يُقبل ولن يكون مقبولاً في واقعنا لأسباب اعتقادية وواقعية متشابكة . إن ما علينا أن نحاوله بجهود وتواضع هو ألا يحكمنا قدر الأعرابي وصوته المشدود بين الثأر والنار .



(٢)

## العرب والديموقراطية:

### متى؟ وكيف؟

«التحدي الموضوعي الأكبر أمام الديمقراطية في العالم العربي هو أن أية قوة سياسية - أيّاً كانت إيديولوجيتها وشعاراتها المعلنة - لا بد أن يتحكم بها في واقع الأمر القاع السوسيولوجي الذي تنتمي إليه.

فهذا ما تنطق به التجارب العربية، عن صعيد السلطة والمعارضة، وعن صعيد النظم التقليدية والثورية على السواء

فهذه القوى جميعاً سرعان ما تتكشف عن تكويناتها العصبوية التقليدية القديمة (من عشائرية وطائفية وريفية... إلخ). أيّاً كانت شعاراتها المثالية المرفوعة في الديمقراطية وغيرها.

بكلمة لا ديموقراطية نلا ديموقراطيين وبلا قوى ديموقراطية.

وإعداد هذه القوى مسألة تحول اجتماعي تنموي حضاري لا مفر منها... وهي الحصان الذي لا بد أن يجر عربة الديمقراطية.. إذا أردناها أن تتحرك..»

المؤلف



## العرب والديموقراطية...

### متى؟ وكيف؟

تخيلت الإنسانية أكثر اليوتوبيات السياسية مثالية منذ (جمهورية أفلاطون) ومدينة القداري المعاصلة... بينما كانت تعاني في واقعها المعاش أسوأ أنواع الحكم الاستبدادي الدكتاتوري، وما تزال...

ولم يستطع أي نظام سياسي عملي توصلت إليه التحربة البشرية أن يقلص سبياً هذه الفجوة الشاسعة بين الحلم السياسي المعلق في السماء، والكابوس السياسي الجاثم على صدر الإنسان في الأرض... غير النظام الديموقراطي.

كان فكرة عبقرية، واختراعاً نادر المثال كاختراع المحرك النفاث الذي رفع القلاع الفولاذية الطائرة من ترابية الأرض إلى أنثيرة السماء، وحقق عملياً حلم الإنسان في الطيران.

أجل... كانت الديموقراطية من تلك الأفكار العبقورية القادرة على اختراق وتجاوز النقائص في الواقع من أجل التقريب والجمع بينها في توليفة أسمى وأكثر دكاء ومرونة ورحابة، فكما جمعت نظرية النسبية لدى «أينشتاين»، مثلاً، بين نقائص المادة والطاقة ونقائص المكان والزمان في مفهوم متكامل، وتوليفة عبقرية جامعة حولت التناقض والتصادم إلى تألف وتكامل، استطاعت الديموقراطية أن تؤلف بين مختلف أنواع التعدديات والتعارضات في الاجتماع الإنساني - الذي كان مخمراً قلبها بين الاستبداد أو الفوضى والتفتن لا غير - ضمن توليفة عملية قادرة على التجسد والضرورة في التاريخ، ففترت بين الحلم المتشائي والمعاناة اليومية للإنسان على أديم الأرض... «هنا» و«الآن» لا في وعد بعيد من

اليومانيا. ومنذ «اختراع» الديمقراطية، وإسائها قادر على الاختيار بين الاستبداد والحرية، لا بين الاستبداد والعوضى الديمقراطية كما كان حاله قبلها، أو كما هو حال بعض الشعوب، ومنها نحن العرب، إلى اليوم

وفي بوتقة الديمقراطية تحولت الحرية من صرخة في البرية خارج إطار الرمان والمكان إلى ممارسة حقيقية، لكنها مسؤولة ومنصطة، فتحقق رهان الديمقراطية الفلسفي في تحويل الضدين الحرية والالتزام، أو الحرية والمسؤولية، إلى حقيقة مشتركة قادرة على الحياة، والنمو والاطلاق

غير أن الفارق لسوء الحظ بين اختراع الديمقراطية واختراع المحرك النفاث، هو أن المحرك النفاث يمكن أسيراده من أكثر السظم ديموقراطية إلى أشدها دكتاتورية، أما النظم الديمقراطية ذاتها فليس من اليسير نقلها هذه السهولة.

ولقد ظهرت الدعوة، مؤخراً في الأوساط العلمية والتنموية العربية إلى ضرورة التفكير في كيفية «استنبات» التكنولوجيا في الأرض العربية، بدل استيرادها ونقلها

وأعتقد إن كان ثمة مشروع حاد لاقتباس الديمقراطية عربياً، فلا بد من التفكير، وسجد أكبر، في كيفية «استنبات» الديمقراطية في الأرض العربية، بكل ما يعنيه مفهوم الاستنبات من شروط وتهيئة بدور، وتربة صالحة، وري ومناخ مؤات ومشطاب. فهذا هو الجهد الأكبر إن كان ثمة استنبات، فلقد نجحت بعض الأمم الناهضة في استنبات أعقد التقنيات المتقدمة في تربتها، لكنها ما زالت تحاول، وتعيد الكرة من أجل استنبات الديمقراطية

ذلك أن الديمقراطية ليست بنبته معرنة عن تربتها ومناخها وسمائها. وهي ليست مجرد ثمرة يمكن أن تقطف وترسل إلى مكان آخر. الديمقراطية ثمرة مرتبطة بشجرة حقيقية على أرضها وتحت سماء مفتوحة.

وأعني بالشجرة النظام الليبرالي التعددي بشكل أو آخر، وأعني بالأرض القاعدة السوسيولوجية الاقتصادية الموازية للشجرة وثمرتها والتي تقوم على القبول بالتعايش المشترك والسفس المشروع بذلك الصراع، وتعتمد أساساً بشكل أو بآخر، نظام الاقتصاد الحر الملتمزم بصوابط القانون والمطعم بروح العدالة الاجتماعية، وأعني بالسماء سقف الحريات الممنوحة.

ومن أخطر المحاذير على مستقبل الديمقراطية في البلاد العربية أن نعمل هذه الحقيقة المعروفة - السوسولوجية - الفكرية بشأنها وتداولها كمجرد إيديولوجيا وشعار، كما تم طرح الشعارات الأخرى في الماضي القريب إلى أن تستهلك الإيديولوجيا ذاتها ويعود الإحباط في هذا الشعور كغيره، وتسقى تركيبة السوسولوجيا العربية كما هي، وكما كانت، تولد لنا تحدد القبائل والطوائف وسائر البنى العصبية الضيقة، بينما نحن نتنظر الوحدة والحرية والديمقراطية

وكي لا نستخدم المصطلح الديمقراطي حتى علاته، ويفهم كل منا شيئاً مغايراً لتصور الآخر، دعونا نحدد شروط الحد الأدنى لأي نظام ديمقراطي، هذا مع قدر كبير من القناعة والتواضع في تحديد هذه الشروط لتفترج من احتمالات وإمكانات التطور السياسي العربي نحو الديمقراطية.

أول الشروط: ١ - التسليم بإمكانية وجود المعارضة من حيث المبدأ، والاستعداد لإعطائها قدراً من الشرعية المقصود، وأعني بالمعارضة المعارضة السلمية المنظمة بشروط العملية الديمقراطية، ومبادئ القبول والنظام والدستور المتفق عليه. وإذا كانت كلمة «معارضة» تقلق السلطات العربية، فلنسمح بإمكانية التعددية بالرأي والاحتجاج بشروط وأطره المجتمعية وإباحة الفرصة للاجتهاد ولأصحابه بالمشاركة في العملية السياسية بالطريقة التي تحددها ظروف كل بلد وأنظمتها. أما إذا لم يفتح الطريق لمشروع التعددية السلمية وفرصها في المشاركة، وأعتبر ذلك، من حيث المبدأ، خروجاً على القانون، فلا يمكن الحديث عن ديمقراطية أو إمكانية تطورها.

٢ - وضع آلية لتداول السلطة التنفيذية سلمياً وقانونياً، سواء بالتعبير أو التعديل الحكومي في ظل ثبات الرمز الدستوري للحكم الشرعي، المتمثل للسيادة العليا، طبعاً للأحكام الدستورية المقررة. وإذا ما سمح بإمكانية التعددية السياسية المقننة في الشرط الأول، أمكن بالتغيير أو التعديل في تكوين السلطة التنفيذية أن نفتح المجال للقوى الاجتماعية والاقتصادية المختلفة في المجتمع لتحقيق حد مقبول من المشاركة في إدارة السلطة، بعد أن كشفت عن طبيعتها الديمقراطية السلمية، والتمت شروطها وأعدت نفسها للاختبار العملي في تجربة الحكم

٣ - مراعاة الحكم وتحسسه لرأي وإرادة الأغلبية في البلاد، والاحتكام إليها عند الضرورة، وفيما يتعلق بالقضايا الأساسية والمصيرية. وذلك بأسلوب التوافق

السياسي العام إن أمكن حسب طبيعة العلاقة بين السلطة والمجتمع باللجوء مباشرة إلى استشارة أهل الحل والعقد من ممثلي القطاعات الحقيقية الفاعلة أو اعتماد الأسلوب التمثيلي في مجلس تشريعي، وهذا هو الخيار الأمثل في نهاية المطاف للأخذ برأي الأغلبية.

٤ - وإذا كانت الديمقراطية عملية أخذ وعطاء، ولا تكون إلا سرصاً الأطراف المعنية كافة، حاكمة ومحكومة، فإن من أهم الشروط التي يجب أن تلتزم بها القوى المجتمعية والأطراف الشعبية المشاركة، القبول بكافة شروط العملية الديمقراطية سواء مع السلطة، أو فيما بينها، والالتزام بعدم استخدام الديمقراطية مطية لاحتكار السلطة بأي شكل كان وعدم توسل العنف، هذا شرط يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار، في التجارب العربية خاصة لأن خرقه سيعني بالمقابل الإخلال بالشروط الثلاثة الأولى من جانب السلطة تلقائياً. هكذا فإن الديمقراطية من مسؤولية القوى الشعبية مثلما هي من مسؤولية الحكم ويجب ألا تعني فقط حق المعارضة في انتقاد السلطة والدولة والخط من هيبتها، فلا ديمقراطية في دولة مضعضة كما سوضح بعد قليل.

وكما أسلفنا، فإن هذه الشروط متواضعة وتمثل الحد الأدنى، من أجل استنبات الديمقراطية عربياً، وهي شروط سياسية ودستورية وقانونية يؤمل توفرها بالحوار والإقناع.

غير أن للمساءلة جانبها السوسيولوجي الأخطر، وهو تحديداً: إذا كانت السلطة والقوى الشعبية - حتى لا نقول المعارضة - تنتمي في أصولها المجتمعية إلى تكوينات وبنى عصبية مما هو معلوم وسائد في النسيج المجتمعي العربي، ولم تتطور اجتماعياً وحضارياً بما يؤهلها لتمثل الديمقراطية واستيعابها فهل نتوقع منها أن تنتزم بتلك الشروط؟ شروط الحد الديمقراطي الأدنى؟ هذه مسألة لا بد من أخذها جدياً بعين الاعتبار وهي التحدي الأكبر أمام الديمقراطية في الوطن العربي، ذلك أن أية قوة سياسية، أياً كانت إيديولوجيتها وشعاراتها المعلنة، لا بد وأن يتحكم فيها، في التحليل النهائي القاع السوسيولوجي الذي تنتمي إليه. فهذا ما تطلق به في التاريخ العربي المعاصر مختلف التجارب السياسية العربية من تجربة العسكر إلى تجربة الأحزاب ذات التكوين العنصري إلى تجربة القوى الدينية ذات الأصول الريفية. لقد جاءت كلها باسم الديمقراطية في البداية، ثم انتهت

للتعبير عن مصالح وعقليات ومسلوكيات أصولها المجتمعية التقليدية، بنض النظر عن الراديكالية التي تتظاهر بها في حطامها السياسي المعلن.

بكلمه مختصرة لا ديموقراطية بلا ديموقراطيين وهي هنا تعني الجماعات أكثر مما تعني الأفراد، والجماعات أساساً هي التي عليها المعول لأنها هي التي تملك الحسم على الساحة السياسية. من هذه الراوية تبدو مسألة الإعداد الجماعي للديموقراطية مسألة طويلة الأمد تقتضي أجيالاً من التحول المجتمعي التنموي والتحضيري التقدمي، ولا توجد في التاريخ طبيعة الحبل حلول سحرية. وفاقده الشيء لا يعطيه.

ونظرية حرق المراحل شعار ثبت فشله بسقوط الاتحاد السوفياتي ومظومته وهما هي ذي روسيا تبدأ مسيرة الديمقراطية والرأسمالية من مراحلها وشروطها السائبة والأولية انفضة ولا بد من إشباع كل مرحلة من مراحل التطور حسبما تتطلبه طبيعتها.

إنني أدرك قسوة هذا التحليل ومدى ما يمكن أن يولده من إحباط بشأن مستقبل الديمقراطية في بلادنا العربية على المدى القريب، ولكن أن ندرك ما يجب علينا عمله للمدى البعيد، وما نستطيع أن نحقق وما لا نستطيع حير من تعلقة النفس بالأمان غير المؤسسة على الواقع الصلب والتي بسبب لنا إجهاضها إحباطاً أكبر والعقدة السوسيولوجية في المسألة الديمقراطية العربية متعددة الأبعاد، وهذا إلحاح مكثف إليها وسعود إليها في النهاية، بمقاربة أوسع. ولكن طالما أن هذه العقدة قد طرحت علينا في هذا الموضع المدى الرمي التاريخي لنمو الديمقراطية، فلننظر في بعض اعتبارات هذا العامل لتاريخي.

أولاً: لا بد من استقرار سياسي واجتماعي طويل الأمد للبدء بالتجربة الديمقراطية، ذلك أن الديمقراطية لا تزدهر في أجواء الاضطرابات والانقلابات. وأية حركة ديموقراطية تستعجل التطور السياسي بالاضطراب والانقلاب فإنها تقضي في الواقع على نفسها، قبل أن تقضي على السلطة المستبدة التي تحاول إزاحتها.

حتى الثورة الفرنسية وهي ثورة ديموقراطية أساساً احتاجت إلى حوالي قرن لتأسيس نفسها ديموقراطياً، لأنها توسلت العنف في العقود الأولى من قيامها. أما في بريطانيا فقد أمكن تحقيق انطلاقة ديموقراطية مبكرة وأسبق من فرنسا، لأن

الاستقرار السياسي في بريطانيا ساعد على تطوير النظام الملكي الدستوري من الداخل والتدريج فكانت التجربة الديمقراطية البريطانية هي النموذج والقوة للتجارب الديمقراطية في العالم

أما في روسيا حيث طمحت الثورة البلشفية إلى «الديموقراطية» بالعنف الثوري - الديمقراطية الشعبية - فقد قام النظام السوفياتي وانتهى - وحلم الديمقراطية ما زال حُلماً بالنسبة لشعوب روسيا والشعوب التي احتلتها . .

ويحار الباحثون في شؤون الديمقراطية في العالم الثالث بالنسبة لطاهرة الديمقراطية الهندية . . كيف يمكن تفسير وجود ديمقراطية متصلة ومستمرة - رغم كل التحديات - في بلد آسيوي فقير ومزدحم بالسكان كالهند؟

إن السر - في تقديري - يعود إلى جذور فلسفة «اللاعنف» الصارية بعمق في صميم التراث الهندي، والتي أحيائها المهاتما غاندي في ثوب سياسي حديد مع حركة التحرر الوطني، وفي إطار «حرب المؤتمر».

وما «اللاعنف» إذا ترحمناه سياسياً وعصرياً؟ أليس هو اعتماد الحوار والتطور السلمي وحل الخلافات بروح التسوية والتفاهم التي هي جوهر التعاطي الديمقراطي؟ ثم أليس اللاعنف هو ضمان الاستقرار السياسي الاجتماعي إلى أن يثمر ديمقراطياً؟

لقد تجنبت الهند بـ «اللاعنف» محاذير الانقلابات والثورات التي دمرت الطريق الديمقراطي في العالم الثالث. ورغم أن الصين تبدو أكثر قوة وتماسكاً، إلا أنها تبدو «متخلفة» بالنسبة للهند ديمقراطياً وسياسياً. المارق الأساسي أن ظروف التطور السياسي في الصين قد ارتبطت بالعنف الثوري، بينما تمسكت التجربة الهندية باللاعنف السياسي، أي بالتطور السلمي

وأكثر تهديد للديموقراطية الهندية سيكون انجراف الطوائف الهندية - المتعايشة حتى الآن باللاعنف - إلى دوامة العنف الطائفي، كما يحدث الآن في بعض مناطق الهند بين السيخ والمسلمين والهندوس.

وسطرة الطائر إلى تجارينا السياسية العربية ليس من الصعب أن نلاحظ أن الدول العربية التي شهدت استقراراً أطول، حتى في ظل نظمها التقليدية، هي اليوم أكثر انفتاحاً وتقبلاً للتطور الديمقراطي (الأردن، المغرب) بينما الدول التي



في «النصام» السياسي العربي

دخلت في دوامة العنتب الثوري أو اضطرتها ظروفها إلى ذلك فهي الأبعد عن الإمكانية الديمقراطية (الجزائر، العراق).

ثانياً: وتحتاج الديمقراطية - في معارفة جدلية - إلى «رحم» دولة قوية متماسكة يسمو «جنينها بداحله». يحطىء دعاة الديمقراطية إذا تصوروا أن حلمهم الديمقراطي سيقترب أكثر إذا هم انتقصوا الدولة أو قلقلوها أو فككوها

الدولة القوية والديموقراطية المستمرة صنوان لا يعترقان بعكس ما يتوهم البعض - وعندما تضعف الدولة أو تضعف ثقتها بنفسها فإن أول ضحاياها هي الديمقراطية.

إن الدولة الاستبدادية التي تبدو «قوية» للمراقبين في الخارج، كما بدأ الاتحاد السوفياتي وكما تبدو الصين نسبياً حتى الآن، هي في واقع الأمر دول ضعيفة من الداخل لا تخرج على الخيار الديمقراطي وعلى حمل جنين الديمقراطية في جوفها الضعيف والمريض.

أما الدولة القوية، فعلى ما نسمع عنها من مشكلات داخلية - كالدوليات المتحدة ودول أوروبا الغربية - فهي التي تواصل المسار الديمقراطي رغم تلك المشكلات الداخلية. بل وتحلها بالديموقراطية أما إذا وصلت أنة دولة ديموقراطية إلى مرحلة التصحية بالديموقراطية فمندد تدخل مسيرة الاسحلال والسقوط - في الحرب - كما حدث لألمانيا النازية وإيطاليا الفاشية أو في السلم كما حدث للاتحاد السوفياتي وسائر منظومته في شرق أوروبا مؤخراً

إذن، في سباق الأولويات التاويجية العربية يبرز السؤال الصعب:

(هل تقوم ديموقراطية واسعة، قل ترسيخ دولة مكتملة النمو؟).

لذلك فإن أي تعبير لتحقيق الديمقراطية لا بد أن يأخذ في اعتباره علاقتها العضوية بطبيعة الدولة ومستوى نموها ودرجه استعدادها لذلك، وإلا فإنه بناء في انهواء وخارج عربة التاريخ. ولذلك تحقق النظم (الديموقراطية) المقتسة من الخارج لأنها لا تندمج في التركيبة العضوية للدولة وعتمتها أي لا تستببت محلياً

وهكذا نجد أن الوضع السياسي العربي بين الدولة والديموقراطية يتنازعه اعتباران متعارضان ومتناقضان: اعتبار موضوعي وآخر ذاتي.

الاعتبار الموضوعي يتعلق بضرورة بناء الدولة وترسيخها في هذه المرحلة

باعتبار ذلك من أولويات التطور التاريخي الذي ما يزال العرب، من حيث عملية بناء الدولة - في أول مراحله

أما الاعتبار الداتي فهو المتعلق بالرغبة العامة في تحسين الأوضاع السياسية وتخييرها نحو الأفضل وتحقيق درجة معقولة من الحرية والممارسة الديمقراطية، أسوة بالدول المتطورة والمتقدمة.

والإشكالية أن كيان الدولة العربية - من حيث وجودها كدولة - ما يزال لا يحتمل بقوة التعددية الديمقراطية لأن التعدديات العنصائية المترسبة لم تصهر بعد في بوتقة الدولة الحديثة والمجتمع الحديث. وهذا النوع القديم من التعددية سرعان ما يعطي التعددية الديمقراطية ويحل محلها بشكل يتحاورها إلى ما يشبه القوضى أو الحرب الأهلية.

فكيف يمكن ممارسة الحرية والديموقراطية دون كيان وسياس دولة يوفر لها البوتقة اللازمة والحامية؟

علماً أن الدول الديمقراطية، العريقة نمت أولاً ثم استقرت من حيث هي دول ثم تحولت تدريجياً إلى دول ديموقراطية فهل يمكن أن تكون حرية وديموقراطية خارج الدولة؟ إذا كانت «الدولة بلا حرية ضعيفة متداعية» وهذا ما يتطلب من السلطة العربية بالضرورة إدخال عنصر الحرية في معادلة بنائها المؤسسي الحاري للدولة - فإن الوجه الآخر للمسألة «أن الحرية خارج الدولة طوبى خادعه» حسب تعبير الدكتور عبد الله العروي، فلا مهرب إذن - للحرية وللثورة - من العودة إلى حقيقة الدولة وواقعها: «وكل من أراد إسقاط دولة، بغير منطق الدولة، لا محالة منكسر دون مطمح» حسب تعبيره.

إذن، السؤال المطروح، في صيغ مختلفة لكل فكر جدي هو التالي: كيف الحرية في الدولة، والدولة بالحرية حسبما يطرحه العروي؟

إنهما توأمان سياميان والفصل بينهما، أو التفكير بأحدهما في معزل عن الآخر، يؤدي في النهاية إلى الإضرار بهما معاً.

فكيف يستطيع الفكر السياسي العربي - سلطة ومعارضة - إقامة هذه المعادلة الدقيقة والصعبة في الواقع الفعلي، في ضوء الإشكالية التاريخية الراهنة بين الضرورتين ' على ما بين المرحلتين من مسافة زمنية تطورية - كان لا بد منها - في

في «الفصل» السياسي العربي

الحالات التاريخية المشابهة لعملية تأسيس الدولة ثم تغييرها بالديموقراطية وكيف سيتمكن العرب من إنجاز العمليتين معاً تحت تسارع اندفاع التاريخ المعاصر وصعظ أحداثه ومتمبراته؟

ومن المديهي أن الخطوة الأولى سمر ذلك تتمثل في وعي هذه الإشكالية على النحو الصحيح مع غيرها من الخصوصية المجتمع والتاريخية شأن الديموقراطية .

ومن هذه الخصوصيات أيضاً: أن العرب بين وصعهم القطري والقومي وبين تجاذبهم التراثي والعصري، وبين تأرجحهم بين النظم السياسية والاقتصادية المختلفة، ما زالوا في حالة اللاحسم الحصارى والقومي والسياسي . والملاحظ بالمقارنة أن المجتمعات والأمم التي اختارت الطريق الديموقراطي، قد استطاعت أن تفعل ذلك بعد القيام بحسم تاريخي - حضارياً وقومياً وسياسياً - أدى إلى استقرارها على خيار محدد وثابت وتجمع عليه دون إعطافات قسرية فتمكنت من سلوك النهج الديموقراطي .

والسؤال عربياً هل تستطيع ديموقراطية وليدة احتمال وصعوبة اللاحسم الكبير في الحياة العربية بهذا الشكل، أو توفير الرفعة القوية بداتها لإحداث الحسم التاريخي على مستوياته المذكورة؟ علماً أن مثل هذا الحسم في تجارب ديموقراطية أخرى قد احتاج إلى وسائل غير ديموقراطية كالحرب الأهلية الأمريكية والثورة الفرنسية وحسم الوحدة الألمانية الأولى... إلخ وصحيح بأن الظروف التاريخية مختلف والظروف المعاصرة لن تسمح على الأرجح بعمليات حسم كهذه .

ولكن يبقى السؤال كيف سمر الديموقراطية العربية بهدوء أمام هذا الاحتشاد من قضايا اللاحسم التاريخي أمامها، وكلها تتطلب حسماً أي ما هو أكثر وأقوى من الآليات الديموقراطية المجردة

من هذه الإشكالية التي تتطلب حلاً أيضاً، طرح وإنضاح مفهوم الدولة في الإسلام ونظرية الحكم الإسلامي، بما يميز بين دائرة الديني ودائرة السياسي ضمن الدولة الإسلامية، وأعني بدائرة السياسي مجال الشورى الذي يمكن للديموقراطية أن تنمو في إطاره إسلامياً .

إن الدولة في الإسلام ذات طبيعة مزدوجة فهي دولة دينية شرعاً وعقيدة بسلطة مدنية دنيوية حكماً وإدارة . هي دولة تستمد شريعتها من الله وتستمد سلطتها من إرادات البشر . (الحكم بمفهومه الشرعي لله، والأمر بمعومه

السياسي للشعب ومثليه).

من هنا من الضروري، بعد التسليم بوجود الدولة في الإسلام، التمييز داخل إطار هذه الدولة بين الديني والمدني، خاصة فيما يتعلق بالوصول إلى السلطة وممارستها وتداولها بين الحكم والمعارضة التي يجب أن تحسم مدياً أي شورياً وديموقراطياً.

أما إذا ظل هذا التعاطي للسلطة والخلاف عليها حاضراً لفاهيم التكفير والتفسيق والتمذهب الديني العقيدي والفقهي التي سادت بين المسلمين في التعاطي السياسي قديماً فلا مستقل للديموقراطية. هذه مسألة لا تحتل المداوره وعلى الجميع مواجعتها.

إن وضع الحدود التمييزية الفاصلة، هذا الصدد، مع عدم العصل المطلق بين الدين والسياسة في الإسلام في الوقت ذاته سيكون من أصعب المهام في النظرية وفي الممارسة أمام الديموقراطيين الإسلاميين بخاصة، إن أمكر وجود مثل هذا الصنف البادر في العام الإسلامي، والذي نرجو ألا يكون بهذه الندرة مستقبلاً.

## الباب الثالث

### في الواقع السوسيولوجي المُغفل نماذج تطبيقية

مبحث ١ - استمرار القبلية السياسية في الدولة الإسلامية.

مبحث ٢ - ديموقراطية القبيلة العربية؟

مبحث ٣ - القبيلة الحديثة واقعها السياسية

مبحث ٤ - التحديث القشوري للعصبيات لا يخلق ديموقراطية.

مبحث ٥ - الجغرافيا ضد الأمة: «وطن عربي» بلا معنى جغرافي.

مبحث ٦ - الجغرافيا ضد الأمة: غياب المركز في الدائرة العربية.



## استمرار القبليّة السياسيّة في الدولة الإسلاميّة

تحول الرباط القرابي القبلي - شفاعله الطويل مع مقتضيات الواقع الجغرافي التاريخي ومعطياته في البيئة الصحراوية المشتركة للبادي والحوضر، إلى «كيان» حصري متكامل يدمج في وحدته العنصرية العلاقات الاجتماعية بالسياسية بالاقتصادية بالقيمية ضمن سيج واحد. وذلك ما يمكن أن يفسر قوة دسوخ الكيانات القبليّة وامتداد عصبيتها وانتماءاتها الذاتية إلى ما بعد انصمامها للكيان العام في الدولة العربيّة - الإسلاميّة، بن وتحولها من رابطة نسب حقيقي إلى رابطة انتساب تصوري معنوي لتبرير التكتلات القبليّة التي نشأت فيما بعد.

وإذا كانت أوروبا بحكم جغرافيتها الحضريّة البحريّة قد شهدت في تاريخها الباكر ظاهرة «الدولة - المدينة» في بلاد الإغريق، فإنّ المنطقة العربيّة قد شهدت منذ وقت مبكر - بالإضافة إلى الدولة - المدينة في وديانها وسواحلها - ظاهرة «الدولة - القبيلة» في دواخلها، بسماتها الخاصّة التي لم يعرها الوعي السياسي العربي وأدبياته الفكرية كبير اهتمام إلا في العقد الأخير وذلك بعد أن اتضح، مع تعثر المشروع المدني الوطني والقومي، أن مفعولها المحتمعي ما زال سارياً في الاجتماع السياسي العربي الحديث، وأكثر مما كان متصوراً حتى بعد اختفائها في الظاهر ككيان منفصل قائم بذاته. ولا بد من الإصحاح أن «الدولة - القبيلة» ليست بالضرورة ظاهرة بدويّة خالصة بل هي في الأغلب ظاهرة مشتركة مستقرها في الحضرة وقوتها الضاربة في البوادي.

وقبل المضي في تتبع الآثار السياسيّة للمفعول التعددي القبلي لا بد من تحفظ

منهجي هذا الصدد، وهو أن المقاربات والدراسات التاريخية والفكرية للظاهرة العربية - الإسلامية تقع عادة في نظرة أحادية الجانب عندما تحلل هذه الظاهرة في جانبها السياسي خاصة. فمن ناحية، ثمة مدرسة تلتزم بالنظرة السدئية النظرية والمثالية التي تؤكد على الوحدة والشمولية والوئاع الدائم في الصمير العام للتوحيد والاصهار في البونقة العقيدية والحضارية الواحدة، وهذا مربع حقيقي ومشروع - بطبيعة الحال - تركيه طبيعة تعاليم الإسلام ووحدة حضارته. وإذا كانت القبيلة تشد أفرادها إليها بالرواط الاجتماعي - السياسي (العصبية) فإنها لا تستطيع محكم واطنها السلالة السلووحة هذه إرواء ظمأهم الروحي والأخلاقي والقسمي الأعلى، فصلاً عن احتياجاتهم الفكرية والثقافية والقيمة الإنسانية الشاملة من هنا نجد العربي «إسلامياً» في عقيدته وعاداته وقيمه الروحية، «عروبياً» في ثقافته وقيمه الأدبية والفنية. لكنه قسلي أو طائفي أو محلي في نزعته وهزغته المجتمعية - السياسية لذلك فإن هذه النظرة المثالية لا تفسر ولا تستوعب - بالمقدس - واقع التعدديات السياسية والحروب الأهلية وصراعات المذاهب والفرق السياسية التي شهدتها التاريخ السياسي للعرب منذ صدر الإسلام أيضاً، والتي ما زالت مستمرة بمختلف الأشكال ولإيديولوجيات في واقع العرب المعاصر، الأمر الذي يسلط تشخيصاً صريحاً لها لا يتهرب من المشكلة - فمراً إلى الأمام - بترديد شعارات الوحدة والتوحيد فوق واقع من التعدديات والتناقضات غير المحسوسة، وبما يؤدي إلى تبيس الشعوب منها من كثرة ترددها دون نتائج «توحيدية» ملموسة على أرضية الواقع الممرق.

لذا، فحيال هذه النظرة «المثالية» نشأت بالمقابل، وكردة فعل لها، نظرة «واقعية» جديدة تحاول أن تستوعب الجانب الآخر من الصورة، لكنها نزعت إلى الإسراف في واقعيتها وماديتها إلى حد يتسر الحقيقة الشاملة للظاهرة العربية - الإسلامية ويظهرها وكأنها أحراء معثرة لا يكاد يربط بينها راط من وحدة العقيدة والحضارة والمطامح والقيم، فصلاً عن دواعي التوحيد في «الواقع» القائم ذاته على تعدديته. وهذا ما يصب - عن غير قصد - في مصب الدراسات الاستشراقية والتجزئية المعادية عن اختلافها.

إن التركة «الواقعية» الجديدة في الدراسات العربية الإسلامية مطلب مشروع وملح. ولكن كي تؤدي هدفها الإيجابي خاصة عندما يقوم بها دارسون ومفكرون من أساء هذه الأمة وهذه الحضارة - لا بد لها أن تحرج من نطاقها



في الواقع السوسيولوجي المتفلسف

الواقعي المادي الضيق، بعد أن تدرس وتحلل حقائقه ووقائعه، لتستشرف الأبعاد والآفاق الرحبة لوحدة الأمة والحصارة كما تجلت في ثقافتها وحياتها المشتركة (دون تصحيم ورومانسية أو مبالغ تتجاوز المقصد منها في الوقت ذاته).

نقول ذلك لأن بعض الدراسات «الواقعية» الحادة، التي تناولت الواقع التاريخي للتكوين السياسي العربي بدأت من شدة «الانعكاسها» في ذلك الواقع الصراعى العجريني وكأنها مشدودة إلى صفاته كلياً دون أن تستحلي بدرجة متوارة كافية لأبعاد التوحيدية التي كسحت ذلك الواقع التجريبي وحالت دون تبعثره هائلياً طوال عصور التاريخ

وحقيقة الأمر أن بعد التوحيد - فكراً وواقعاً - بعد قائم وراسخ، كما أن بعد التعدد والصراع بعد قائم ومؤثر. وعلينا - كناثنين ومواطنين وساسة - أن ندرك علاقات العديدين ونوارناتهما واحتلالاتهما - أيضاً - في مفهوم حدي دقيق ستوعب حقيقة الجدلية المتوترة التي قام عليها الاجتماع السياسي العربي - بالذات - بين قطب التوحيد وقطب الصراع المتعدي في مختلف العصور والمراحل، دون أن شطط أو يتسر أحد القطبين لصالح الآخر، خاصة عندما يتعلق الأمر بالتشخيص العلمي لتاريخنا وواقعنا فقد مثل الإسلام ولرابطة العربية - من جانب - مزعاً توحيدياً عميقاً في منطقة يقوم واقعها المجتمعي - التاريخي في الوقت ذاته على تعددية القبائل والمناطق والأقاليم والطوائف، بما أدى إلى جدلية تاريخية بالغة الدقة وشديدة التوتر ولعل تاريخ العرب والمسلمين هو تاريخ هذه الجدلية المتوترة في وجهيتها وعبر مراحل امتدادها وميلها لهذا الجانب أو ذاك وإذا ما أردنا تعليق بُعد «الوحدة» على بعد «التمزق» فعلينا أن ندرك بموضوعية قوة عامل التمزق في تاريخنا وواقعنا لمعاجته. وفي كل مرحلة وحالة، علينا أن نتحقق من طبيعة العلاقة والتوازن - أو اختلاله - بين العديدين معاً. دون أن يشغلنا النظر أو التدقيق في «مكتزمات» أحدهما عن رؤية حقيقة البعد الآخر.

\*\*\*

بعد هذا التحفظ اللازم، نعود إلى رؤية الانعكاس السياسية للمفعول القسي في السيج المجتمعي العربي، أخدين في الاعتبار هذا الملاحظ المهجي

تجمل المصادر التاريخيه العربيه بإشارات شديدة التنوع والكثافة إلى الظاهرة القبلية وعمق تأثيراتها في مجرى التاريخ الإسلامي بما يؤكد أن المفعول القبلي ظل

طوال هذا التاريخ فاعلاً وفي تعارض شبه دائم مع منزع الإسلام في المساواة والوحدة الشاملة على الرغم من تفهله الأولي لتعاليمه. وينبئ القرآن الكريم ذاته إلى هذا التعارض: (قالت الأعراب آمنا، قل لم تؤمنوا، ولكن قولوا أسلمنا... الآية)، الأمر الذي يؤكد - منذ البدء - حقيقة المواجهة بين روح الإسلام وروح العقيلة المتمسكة بأوصاعها وأعرافها البدوية وإن أسلمت ظاهراً.

وتذهب بعض الروايات التاريخية إلى حد الإغراب والمبالغة في تصوير جوانب هذه الظاهرة لما كان لها من تأثير بالغ.

فلماذا أسلم القبيلي الأقرب للبداءة دعا ربه أن يغفر له - مع النبي محمد - وألا يغفر لغيرها أبداً. وكأنما الإسلام مغنم فردي يقتصر عليه.

وإذا ذهب آخر منهم إلى الطواف بالبيت الحرام دعا لأبيه دون أمه لأنها من «نجم» بينما هو من «الأرد»، في فرق قبلي يفرق حتى بين الاس وأمه.

وفي حروب الردة بنحار بعض قبائل ربيعة إلى مسيلمة الكذاب ولسان حالها يقول: «كذاب ربيعة أحب إلينا من صادق مضر» فلا ترى في الرسالة الإسلامية سوى أن اللبعوث بها قرشي من مصر، هذا على الرغم من تسليمها بصدق نبوته. وذلك ما يدفع المعسكر الآخر من قبائل مصر إلى الرد على معسكر ربيعة بالقول: «منذ أن بعث الله نبيه في مضر، وربيعه عاضبة على ربه»، إلى غير ذلك من هذه الأدبيات والمأثورات القبلية المتواترة التي تحلأ صفحات التراث العربي

وسواء صحت هذه الأقوال بالحرف، أو بالمعنى، أو كان للرواة والإخباريين أثر فيها، فلا يد أنها تعكس شيئاً مقارباً للحقيقة، ولا دخان بلا قار. ونستطيع نحن اليوم أن نتحقق من طبيعتها بما نراه في واقعنا العربي القائم من انعكاسات مماثلة لها، لا تقل عنها تطرفاً وحدة، إن لم تزد عليها، عندما تنبعث التمحربات القبلية وما يتفرع منها (من اليمس إلى الصومل). ويكفي أن نلاحظ بعضها في باب الوساطات وتوزيع المناصب والمغانم في معظم البلاد العربية حتى في الأحوال والأزمات العادية

وحتى إذا ضربنا صفحاً عن مثل هذه الأصداء المتواترة، فإن وقائع التاريخ العربي - الإسلامي ذاته في معطياته الأساسية تعود بنا إلى هذه الظاهرة في أقوى تجلياتها.

في الواقع السوسولوجي المتفعل

فممد وفاة الرسول، سجد أن معيار المرجعية القبلية والتحزب القبلي والعشائري يعود ليصبح أحد المعايير الأساسية في الموقف السياسي العملي على صعيد الأغلبية والأقلية، والحكم والمعارضة على السواء.

فالقوى السياسية التي اجتمعت في سقيفة بني ساعدة وإن كانت محممة، من ناحية، على ضرورة مواصلة الالتزام، بوحدة الكيان الإسلامي السياسي الواحد دون تردد بحكم المرجعية الإسلامية العامة الجديدة إلا أن كل طرف منها - بحكم توازنات القوى وعلاقاتها في المجتمع القبلي العربي - كان يريد أن تكون له الأولوية في قيادة ذلك الكيان وأن ينبع الآخرون حسب ما لهم من ثقل ووزن قبلي أي أن القبيلة كانت تريد أن تحكم الأمة الواحدة بمنطقها لا بمنطق الوحدة العامة للأمة والجماعة وحتى ضمن القبيلة الواحدة، كانت ثمة معاضلة في المكانة واجدارة بين عشيرة وأخرى، وبين فخذ وآخر (وشطر لا يستهان به من تاريخ الإسلام كان صراعاً بين الفصائل القرشية ذاتها على السلطة).

لذلك كان السؤال: «من يحكم» بمعنى أي قبيل وأي عشيرة؟ هو السؤال المتقدم الملح في سقيفة بني ساعدة. وتأخر السؤال السياسي المدني الأكثر أهمية وموضوعية. كيف يكون الحكم بعد النبي في الدولة الجديدة؟ بأي منهاج وبرامج استنباطاً من مبادئ الإسلام؟

هكذا حولت «ذاتية» القبيلة مسألة الحكم في تاريخ الإسلام من «موضوع» الحكم. كيف يؤسس وينظم ويدير إلى .. «ذاتية» الحاكمين: من يكونون؟ من أي قبيلة وعشيرة وفخذ؟

وطوال التاريخ العربي الإسلامي، وإلى يومنا هذا، ظل الفكر السياسي العربي يعاني من حراء هذا التحويل في مقاربة الشأن السياسي من الموضوعي (موضوع الحكم: كيميته ونظمه) إلى الذاتي (ذاتية الحاكمين من يكونون، من أي قبيلة وفصيل وطائفة ومحلة. أو إلى ذاتية الحاكم نفسه عندما يكون «بطلاً ثورياً» ومنه: القائد التاريخي والمستند العدل، أو «فارس الأمة» الذي فرض نفسه .. أولاً - فارساً للعشيرة).

ودلث ما أدى في الواقع إلى إفقار شديد للفكر السياسي والفلسفة السياسية ولعلم السياسة في تاريخ العرب والمسلمين حيث غابت قضايا السياسة الكبرى في الدولة والسلطة والحكومة والمشاركة وكيفية الحكم بعامة، إلى التركيز على جدليات

المفاضلة - دون طائل - بين قريش وغيرها وبين علي ومعاوية وبين الهاشميين والأمويين، ثم العلويين والعباسيين إلخ.

وأهدرت جهود وطاقات فكرية هائلة في المفاضلة بين هذا المزعج أو ذاك (وكلهم أبناء عمومة أو أبناء آب واحد في عشيرة واحدة) وصنعت المصنفات الصخمة من أجل ذلك وغامت المجادلات الحامية - التي عذت الحروب الأهلية بدل تموير الأمة في شأنها السياسي - فلم يتأسس في تاريخ العرب فكر سياسي «موضوعي» يتجاوز «دابة» القبيلة والعشيرة ويتخطى «ذوات» المتنافسين على السلطة إلى فلسفة السلطة وأصولها وقواعدها وتنظيماتها وآلياتها، بشكل موضوعي وتجريدي مستقل عن «الذاتيات» و«الدوات» تجتمع عليه مختلف قوى الأمة في معيارية سياسية واضحة يمكن الحكم من خلالها على مدى صلاحية تلك «الدوات» المتصدية للقيادة على أساس موضوعي من الحداثة والكفاءة، بمعيار الإسلام، قل معايير المفاضلات القبلية والعشيرية

ويلاحظ أن المعيار القبلي فرض نفسه بوصوح على الفقه السياسي عندما وضع الفقهاء شرط «المسب القرشي» - إلى جانب شروط العلم والعدالة - في تحديد صلاحية المرشح للخلافة دون سد قطعي من الكتاب والسنة. والواقع أن إعطاء الأولوية لقريش في القيادة كان اعتباراً تاريخياً مرحلياً ساعاً من قوة عصبيتها وقدرتها الآتية على التوحيد ولم الشمل كما لاحظ ابن خلدون ولم تكن هذه الأولوية مسلماً بها لقريش في حد ذاتها أو لشرفها القبي في حد ذاته. لذلك مما إن تصاءلت قواها حتى حلت محلها في السلطة قوى أخرى أحياناً عربية وفي أكثر الأحيان أعجمية تركية من سلاجقة ومماليك وعثمانيين. وتبين أن تقنين شرط المسب القرشي في الفقه لم يكن اعتباراً مدنياً وديناً وبما كان اعتباراً طرفياً فرض نفسه على الفقه بتأثير «المفعول القبلي»، الذي أثر بدوره وبمنطقه في تفكير المعارضة الرئيسية في الإسلام بدرجة مماثلة، بما لا يختلف نوعياً عن أثره في منطق السلطة.

فالمفارقة الجديرة بالملاحظة أن أيرر معارضة سياسية - ديسة في تاريخ الإسلام من عباسية وعلوية لم تختلف عن السلطة الأموية القائمة من حيث الاستناد إلى مبدأ القربى والسب والشرف السلافي. وكان خلافها مع تلك السلطة يحصر في تفصيل سلالة معينة من قريش على غيرها اعترفتها أظهر وأتقى. والواقع أن احتياج تلك المعارضة بأن احتياؤها ذاك كان مستند إلى فضائل تلك السلالة

المحتارة ومناقبتها أكثر مما يستند إلى السبب السلالي في حد ذاته، احتجاج يعطي في حد ذاته وحاجة قيمية أعلى للسبب السلالي نفسه ويصفي عليه مسحة من المثالية العالية عندما يحسنه مستودع الفضائل والمناقب والأسرار الروحية. فكأن هذه القيم كلها مقصورة على سلالة مختارة بعينها ولا يمكن أن ينالها أهل الفص من سائر المسلمين مهما بذلوا من جهد وعادة وطاعة لأهل قيم متوارثة سلالياً. وهذا ما يعلى من شأن مبدأ السلالي ذاته ويجعله مستودع «الشرف» الديني المثالي، فضلاً عن الشرف القسلي التقليدي بمعناه المتوارث من الأجداد إلى الأحفاد وهكذا فإن المعارضة في تاريخ الإسلام رسخت مبدأ القراءة السلالية بأن أصفت عليه طابعاً دينياً مثالياً، فكانت بذلك من الناحية الفكرية أكثر «محمطة» من السلطة في تفكيرها وإن بدت «ثورية» ضدها فقد طلت تنفص معها بمطعمها ذاته من حيث المبدأ دون دليل نوعي، لذلك لم تستطع أن تحدث إعطافاً نوعياً في المشهد السياسي وعندما أقامت دولها فيما بعد من عباسية وفاطمية لم تأت بجديد يذكر وكانت صورتها لسلطوية لا تختلف كثيراً عن صورة الدول التي ثارت عليها وحتى الخوارج لذين ثاروا على أحقية النسب القرشي من حيث المبدأ ودعوا نظرياً إلى اختيار حر بين المسلمين كانوا من حيث الممارسة في الدولات التي أقاموها لا يقلون قلبه وعشائرية عن حصومهم.

ومن واقع التجربة التاريخية، فإن المعارضة الهاشمية اكتشفت أن الخط القيادي الذي رسمته سلالياً لم يسر حسب فرصتها المثالية، ولم تنتقل الفضائل والمناقب في خط رأسي مستقيم من الآباء إلى الأبناء جيلاً بعد حين كما كان مأمولاً حسب تلك العصرية، بل كان ثمة تفاوت وفصول وانقطاع يتم التحلي عن قيادية بعض أفراد السلالة لصالح غيرهم، ووقع احتلاف في صفوف تلك المعارضة نفسها حول الأصنح من أولئك الأفراد وانقسمت تبعاً لذلك إلى فرق متعددة تشابح هذا الفرع أو ذاك. (الإسماعيلية السبعية مقابل الإمامية الإثني عشرية، على سبيل المثال).

هكذا لم يتأكد من شهادة التاريخ أن الفضائل والمناقب يمكن توارثها حصراً في قنوات سلالية بعينها من واقع تجربة تلك المعارضة ذاتها. وهذا ما يوصلنا إلى حقيقة محورية في تاريخ الانشقاقات في الإسلام وهي أنها جميعاً بلا استثناء مواقف وخلافات سياسية في الأساس تسلمت بالترير الديني نظراً لكون الدين المرجعية العليا في المجتمع.

فالملاحظ أن المسلمين لم ينقسموا إلى فرق لاهوتية - دينية مختلفة حول أصول العقيدة كما حدث في ديانات أخرى. وهرقهم الكلامية والمذهبية نشأت كلها - بداية - أمام معضلة الصراع السياسي الدموي الذي لم يجد حلاً واقعياً عقلاً نابعاً من طبيعة السياسة ذاتها باعتبارها فن الممكن وفن الأخذ والعطاء في إطار المصالح المشتركة فتم الانعطاف - أو ربما الهروب - من معضلة السياسة المستعصية والتعالي عليها بالسطير الديني والمذهبي الذي حاول أن يسلح بالمبررات الدينية وبالمنطق الديني في وجه «لا منطق» السياسة أو لا معقولها وتآمرها المرمس المستعصي على الحل.

فابتعزلة - أصلاً - كان مشؤها «اعتزال» السياسة وفتنها ومظالمها والمرحنة كان منشؤها «إرجاء» الإذانة السياسية للخصوم السياسيين تكفيراً وتفسيراً، وترك ذلك للعدالة الإلهية في اليوم الآخر. والحوار كان «حروجه» على صراعات أجنحة السلطة القرشية وتأكيد احتجاج قائل الأطراف في شرق الجزيرة على ما اعتبروه «احتكاراً قرشياً» للحكم. كما لم يتبلور «المذهب الجعفري» كمذهب ديني وفقهي متميز إلا بعد أكثر من مئة سنة على بدء الصراع السياسي بين العلويين ومنافسيهم.

الأمر الذي يؤكد في جميع الحالات، أن شقاق السياسة كان السبب المؤدي إلى تمذهب الدين وتصارع الفرق.

والواقع أن الآلية الانقسامية في المجتمع العربي كانت تتدرج بصفة عامة في التحلل النهائي عبر المراحل الأربع التالية: يبدأ الخلاف قبل كل شيء قبلياً أو عشائرياً بحكم التنافس والتغالب وصراع المصالح. ثم يصطبغ بصبغة سياسية حربية طلباً لرقاسة أو زعامة أو معارضة لها. ولإضفاء الشرعية الدينية العامة على ذلك المطلب يتم اللجوء أولاً إلى علم الكلام لاستخراج مبررات نظرية - دينية تناسب الدعوى القائمة. ومع اشتداد الصراع - خاصة في حالة حركات المعارضة المجهضة عسكرياً وسياسياً - يترسخ الخلاف والحصار في النهاية في بوتقة مذهب فقهي، جامع مانع، يحصر أتباعه ويستثني مخالفيه. هكذا يلاحظ أن حركات المعارضة في الإسلام على اختلافها لم تتبلور مذهبها الفقهية التاريخية بصفة نهائية إلا بعد مرور عقود من السنين على بداياتها السياسية ثم الكلامية الجدلية

ونتيجة لانغماس الحدل السياسي في المقاضلات بين الأفرع العشيرة المتنافسة - حكماً ومعارضة - ظل التأسيس للمفكر السياسي الاجتهادي في موضوعات

السياسة الأساسية وقضاياها وتنظيماتها وآلياتها الإجرائية حقلاً شبه مغفل. وعلى حصوبة الفكر الإسلامي وعظمته في التشريع والفقه واللغة والعلوم والفلسفة، فإن حقل الفكر السياسي الاجتهادي يبدو من أفقر وأجذب فروع الفكر في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية. وعندما كتب منظرو السياسة في التاريخ الإسلامي مصنفاتهم القليلة كان الواقع السياسي المتمثل في سلطانات الاستيلاء قد تباعد عن مثل الإسلام السياسية، فجاء تنظيرهم تبريراً لذلك الواقع لا إصلاحاً له.

والواقع أن المجال الاجتهادي الذي تركه الإسلام مفتوحاً لاجتهادات المسلمين السياسية لم تتم الاستعادة منه كما ينبغي عن طريق إغنائه وملئه بالنظر الفكري السياسي للدولة وتنظيمها وإدارتها، وإصباح كيفية تقنين الآليات والإجراءات السياسية الواجب اتباعها في حالة انتقال السلطة، أو التنازع عليها، أو انتحاور مع المعارضة ومشاركتها على الرغم من أن مبادئ الإسلام العامة المبرزة في الشورى والمبايعة وأهل الحل والعقد والعدل في الرعية وغيرها تمثل حوافز داعية لفكر والفقه الاجتهادي السياسي الإسلامي لارتدادها وتقنينها وتنظيمها وإغنائها بالاستقراء والاستنباط واستخراج الأحكام كما فعل فقهاء العبادات والأحوال الشخصية والمعاملات بالنسبة لمبادئ الإسلام الأخرى. غير أن المفارقة هي أن فقه السياسة لم يكن في مستوى أو غنى فقه العبادات والمعاملات (رغم كون السياسة من أخطر «المعاملات» في حياة الأمة)، وذلك لتجميد العمل به طويلاً بفعل صراعات القوة المجردة المستندة إلى العصبية السائدة.

هكذا أصبح الاحتكام للقوة هو ديدن المتنافسين في السياسة منذ مقتل عثمان (حيث كانت المعارضة - بالمناصفة - أسبق من السلطة في اللجوء إلى الاعتيال والعنف). . . إلى الحروب الأهلية في «الجملة» و«صعين»، إلى ما تلاها من حروب «عائلية» داخل البيت الأموي ذاته، فضلاً عن صراع هذا البيت الدموي مع المعارضة على اختلافها. وعندما جاء العباسيون رسخت طريقتهم في «تصفية» الأمويين حسدياً ظاهرة «تجاوز العنف» التي عصفت بالبيت العباسي ذاته في صراع الأمير والمأمور ولجوء المعتصم للترك الدين ثم يسلم خليفة عباسي منذ التوكل المقتول من بطشهم الدموي. ومنذ هذا الاختراق المبكر لعناصر السداوه الأعجمية التركية الباطشة لقمة السلطة، ومنطق القوة العارية في الحياة السياسية للعرب والمسلمين هو المنطق المتفاقم، وذلك ما يتطلب مزيداً من النظر في حد ذاته.





## «ديموقراطية» القبيلة العربية؟

لم يكن ممكناً في ظروف الترخّص الحياتي الدوري لقبيلة، في البادية، الاحتفاظ بسجلات ومصادر مرجعية ثابتة لخلاصة تجاربها وخبراتها في الحياة مثلما فعلت المجتمعات الحضرية المستقرة التي سجلت حصيلتها المعرفة التاريخية على المسلات والجداريات وأوراق البردي، كما في مصر، أو على الألواح المسارية والسجلات الطينية كما في اليمن ووادي الرافدين ومدن الشام

وعوضاً عن ذلك، اعتمدت القبيلة على ذاكرتها الجماعية في «تخزين» هذه الخلاصات من التحرية والخبرة. وعدت الرواية الشفوية وسيلة التواصل والتوارث المعرفي والسياسي والتطبيقي من جيل إلى جيل.

من هنا نشأت الأهمية البالغة في الهرم القبلي للمسنيين من رجال القبيلة فهم - إن حاز التعبير - المجمع الأعلى للذاكرة الجماعية في القبيلة، ومعارفهم لا تقدر شئ في غاية السجلات المكتوبة، بل لا ندبل عنها على الإطلاق.

والشيوخ - أصلاً - هم المتقدمون في السن الذين «شاحوا» بتجاربهم وخبراتهم الطويلة، فشاحت القبيلة من بينهم أعمقهم خبرة، وأطولهم تجربة، وأثبتهم في اختيارات الحياة. أي اعترفت به شيخاً لها ورئيساً بالمعنى السياسي (صمى شروط أخرى أهمها مكانة عصبته العشيرية ومدى قوتها وسيادتها داخل التركيبة القبلية).

فالشيوخ، باعتبارهم قادة السن في المجتمع القبلي، هم «مستودع الخبرة» و«مرجع العلم والعمل» في أهم ما تحتاجه القبيلة من معارف ومعلومات وأعراف

وقرارات تتعلق بالسلم أو بالحرب بالصفح أو بالعقاب، بالهجرة أو بالبقاء. وإذا احتاج أمير القبيلة إلى مشورة، فهم وحدهم أهلها ومصدرها

لذلك تقدم معيار خبرة السن وطول التجربة - في سلم القيم القبلية - على معيار حيوية الشباب وتجده وتجدده. وقوي الميل إلى التمسك بالتقاليد - التي أكدتها التجارب الطويلة - على تقبل التغيير والتجديد المرتبطين - عادة - بطبيعة الشباب.

من هنا كانت العلبة في الموازين العربية لما يمثلها الشيوخ من تقاليد موارثة على ما يمثلها الشباب من رغبة في التجديد والتحرر. ويرتبط مفهوم العقل عند العرب - الذي هو مصدر الحكمة - بمعاني الربط والضبط (عقل = ربط) في مغايرة لمعنى «الشباب» المرتبط بإيجاعات الأهواء «المشوبة» كـ «شمة» النار. (\*) ولم يكن من خيار - في بيئة الصحراء القاسية - غير التمسك بمنظومة معلومة من التقاليد والاستجابات الثابتة المحددة والمتفق عليها لمواجهة مختلف التحديات والمتغيرات البيئية المتتالية والتقلبات الفجائية، وإلا تعرضت الجماعة القبلية وأفرادها لشتى المخاطر المهلكة.

ففي ضوء هذا الواقع القسري، لم تكن الجماعة الإنسانية تمثل «برق» التغيير والتجديد في مواجهة أخطار الجفاف والعواصف والاعتداءات المتواترة والصراعات الحاصرية المتكررة على المياه والمراعي والأنعام

من هنا رسوخ روح المحافظة (الروح التقليدية) في التكوين العربي، المجتمعي والسياسي والفكري، على روح التغيير والتجديد. فقد كان التمسك بالتقاليد المعلومة الثابتة أكثر صمماً في مواجهة تلك التحديات. بينما كان التغيير والتجديد - في مواجهة نمط مكرور من الحياة الرعوية الدائرية الرتيبة الخاضعة لتعاقب الفصول - من شأنهما إحداث الارتباك والسلسلة في مجرى تلك الحركة الدورية الثابتة على محور واحد لا يتغير عبر العصور

ولو تأملنا في مظهر واحد فقط من مظاهر الحياة البدوية - وهو أكثرها بروزاً للعيان - أعني مظهر «التقنيات» المستخدمة فيها من أدوات وآلات بسيطة وأسلحة

(\*) والواقع أن مفهوم الجاهلية في اللغة العربية القديمة لم يقتصر على معنى الجهل وحده، بل تضمن معنى الطيش (الشباب) - «ألا لا يجهل أحدٌ علينا» - وما زال وصف الجهل يطلق على القتيان في لهجات الجزيرة العربية.

في الواقع السوسيوولوجي المغفل

تقليديه لوجدها على حاله ثابتة منذ عصور سحيقة (ما لم يتم استيراد لطاثرها من الخارج). وكما قال أربولد توينسي: «فإن الداوة محتجع بلا تاريخ»، بالمعنى التطوري المتحاور لتاريخ مدوي القرن العاشر قبل الميلاد هو بدوي القرن العاشر بعد الميلاد في خيمته وسلاحه وعدته... إلخ.

وإذا كان هذ المظهر المادي الخارجي قد بقي على حاله كل هذا الوقت - على الرغم من كونه الأكثر عرضة للتطوير المتواصل في السئات الحضارية الأخرى - فإن المظاهر المسوية والفكرية والاجتماعية الأخرى في الحياة البدوية كانت من باب أولى أخرى بالمحافظة الشديدة على وضعها المتوارث عبر العصور. فليس أسهل من تعبير الماديات والأشياء الملموسة وليس أصعب من تعبر المسويات والنظم التكوينية والأمور القيمة. ومع هذا فإن الداوة تمسكت بالحايين معاً دون تعبير يذكر. ولم يكن ذلك تحجراً أو تحمداً وإنما استجابة وحصوعاً لختمية الواقع الحياتي والبيئي.

فالمعروف أن الانسان - بعمه - يتحكم فيه ثعدان: بعد المكان، وبعد الزمان، أي الجغرافيا والتاريخ. وحيث إن البعد المكاني (الأرض) في حالة اداوة لم يكن بعداً ثابتاً على الإطلاق بل كان عرصة للتعبير والتبديل من بقطة إلى أخرى بلا توقف أو ثبات مع دوران الفصول بحثاً عن الماء والموعى، فلم يكن أمام إنسانها، وإحالة هذه، إلا التمسك بالبعد الآخر، بعد الزمان، وتحويله إلى بعد مستقر ثابت، قدر الإمكان وإلا وقع في صياغ كامل دون الامتداد إلى أي بعد ثابت هذا على الرغم من كون البعد الزماني (التاريخ والحاصر والمستقل) في حياة الأمم المستقرة الثابتة مكابياً، هو البعد المتحرك المتغير بين ماضٍ وحاصر في مسيرتها نحو التقدم

والخاصل أن الانسان إما أن يشت مكابياً - وهذه خاصية التحصير - فيتعبير زمانياً، أي يتطور ويتقدم عبر التاريخ، وإما أن يتحرك مكابياً - وهذه خاصية الداوة - فيثبت زمانياً عبر التاريخ، أي يتمسك بنمطه وتقليده التاريخي دون تعبير يذكر، فيشئ كما قيل. «بجتماع بلا تاريخ» أي بلا تاريخ من التعبير واتحديد النوعي الذي هو جوهر التاريخ

ولذلك أصبح للبدوي تصوره الخاص المغاير. «للأبعاد المكانية والزمانية» فواء البدوي لا يصرف إلى المكان (الأرض، الوطن) وإنما يتجه إلى الزمان (الماضي،

تقاليد الأحاد)، ومن هنا جاء عسكه بالعادات والتقاليد والأنساب (التي هي ديمومة (ماتة). وهذه الصفة لا تقتصر على البداوة من العرب، بل هي ظاهرة قائمة في كل مجتمعات النادية وهي ذات صلة بعبادة الأسلاف في انديانات القديمة» - (عبي الدين صابر، «البدو والبداوة»، ص ١٣٥).

وعندما جاء الإسلام بصفته حركة تغيير كبرى في حياة العرب والإنسانية، واجه هذه النعمة المتمثلة في تقليد الأسلاف عند العرب (والأعراب خاصة) نظراً لكونها أشد قوى المقاومة المعنوية والدهنية ضد اتجاه التغيير الروحي والحضاري والسياسي الذي جاء به الإسلام

وفي مجال الرد على «مطلق» تلك النزعة أورد القرآن الكريم الكثير من مقولاتها التي لا تخضع لغير منطق الامتداد الرسمي والتقليد الغريزي. «قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا» - «بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون» - «إنا وجدنا آباءنا على أمة، وإنا على آثارهم مقتدون» - «وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا . . .» - إلى غيرها من آيات متواترة في هذا المعنى.

وما أوردته القرآن الكريم بهذا الصدد من حجاجهم في رده عليهم إنما هو مطهر لهذا «الولاء الرماقي» المطلق للماضي والأسلاف الذي اضطرتهم إليه ظروف شأنهم الأولى في عيبة البعد المكاني الثالث.

وفي ضوء ذلك يمكن أن نقارب مقولة جواد علي في أن البدو. «لا يؤمنون بسنة التقدم والنشوء والارتقاء، فالبدوي يعيش أبداً كما عاش آباؤه وأجداده، مساكنه بيوت الشعر، وهي لا تحميه ولا تقيه من أثر أشعة الشمس المحرقة، ولا من العواصف والأمطار، ومع ذلك لا يستبدل بها بيتاً آخر، ولا يفكر في تحسين وضعه وتغيير حاله» «إنا وجدنا آباءنا على أمة، وإنا على آثارهم مقتدون» . . . وكيف يعبر حاله وليس في البادية ما يساعده على تغيير الحال . . . وتحمس الأعراب وأشباه الحضرة في دفاعهم عن العرف ليس عن ببلادة وغناء وشعور أو ضعف في الكميات، كلا فللبدوي ذكاء وقاد وفطنة وكفاية وموهبة، وهو إذ يقاوم التغير والتبدل والتجدد لا يقاومه عن غناء وبلادة، وعن شعور يصعب تجاه تقبل الحياة الجديدة، وإنما يقاومه لأنه يشعر عن غريزة فيه أن حياته أفضل وأب البداوة حرية وإطلاق وعدم قيد . . . وأن كيانه مرتبط بتقاليده، وأن وجوده من وجود آباءه وأجداده. فهو إن انحرف عرّص . كل وجود قومه للهلاك، فهو

في الواقع السوسيولوجي النعمل

لذلك يرفض كل تحديد وتعير، وإن بدا لنا أوله، أنه لمصلحته، وذلك لعريّة طسعة فيه . . هي عريّة المحافظة على البقاء . . » (المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام» ٢٧٨/١)

هذه - إذن - هي الحدود التحتية لظاهرة المحافظة والروح التقليدية في الشأ العربية الأولى، وقد سقرت روح الرماد، (الماضي)، وحملته «مكناً» ثابتاً تشبث به ولا تعدده. . . وعليه أن نلاحظ أن شدة تناسع الأحداث والتقلبات والصراعات في التاريخ العربي لا تنم عن نزعة تغييرية أو تحديدية فيه، وإنما هي تعير عن تعددية الكيانات في المسيح المضمعي العربي وعدم قدرتها على التوافق الطوعي. وعلى كثرة التقلبات السياسية الفاهرة يبقى الواقع العربي في جوهره دون تعير، كما هو ملحوظ إلى الآن. أزمت سياسية متلاحقة لكها نزوح في مكابها

وثمة إشكالية أخرى ساحة إلى مراجعة وتفسير وهي أننا إلى جانب هذه المحافظة التقليدية الأكيدة في تلك الشأ، نجد في راث البداوة، وفي الأدبيات المتعلقة بها، حديثاً مستميصاً عن الحرية. . حرية الحياة في الصحراء، وحرية البداوة الصليقة، وتمسك البدوي بحريته المطلقة، في أشعار وأقوال تفوق الحصر وتتح بها ذاكرة كل عربي.

وكما ألمع جواد عبي، قيم تقدم، فإن البدوي يقاوم بدائل التعبير لأن. «البداوة حرية وانطلاق وعدم تفيد. . . ولا تكاد يمر بتعريف للسور والبداوة إلا وجدت فيه «أن البدو يتعشقون الحرية إلى أبعد الحدود» ومد القدم أشاد مؤرخو الإغريق والرومان بعشق العرب للحرية وحماطهم عنها، ومقارنتهم لكل من يريد التيل منها

ويقول أحمد أمين عنهم في فجر الإسلام. «أما ناحيتهم الخلقية فميل إلى حرية قل أن يجدها حد . .»

فكيف تنفق وتسحم روح المحافظة المطلقة المتشددة مع روح الحرية المطلقة، إن وجدت؟

إن أردنا بالحرية الانطلاق في السرية واهتراش الرمل والتفاف السماء تحراً من قيود المدينة والمدينة، فتلك حرية طسعة متاحة لاس الصحراء، تشر غيرة الرحالة الرومانيين الأحناب بصفة خاصة عندما يكتشفون الصحراء ويعودون إلى مدتهم

الصناعية بانعطياتهم عن تلك الحرية الطبيعية المكانية التي يمتقندوها هم بالذات (على ما لهم من برلمانات ومنازل حرة ومجتمعات مفتوحة في الصفة الأخرى من مفهوم... الحرية)

وإن أردنا بالحرية التحرر من الالتزام بمكان أو سكن واحد صيق في المدن والقرى فإنه تحرر عموي حاصل. وإن أردنا بالحرية التحرر من كثير من الروتين والنظم والموانع والحواجز والقوانين الحصرية فتلك حرية قائمة في الصحراء والبادية.

وإن أردنا بالحرية أيضاً عدم الخضوع المطلق لدولة أو لسلطة أجنبية كانت أم وطنية، فتلك «حرية» تحققت معظم عصور التاريخ أما إذ كان المقصود بالحرية، الحرية الفردية: السياسية والاجتماعية والفكرية ضمن نظام معين، أي (الحرية - في - النظام)، فإن الحديث عن حرية الفرد ضمن هذا المفهوم، بحاجة إلى مراجعة وإعادة نظر، وذلك للاعتبارات والأسباب التالية.

أولاً: إن حرية البدوي المبدئية في الصحراء تدور ضمن «حتمية» جغرافية ومناخية معينة نعم، إنها حرية مكانية إلى أبعد الحدود، لكنها «أسيرة» هذا المسرح المكاني التاسع وهذا الدوران الموسمي الحتمي الذي يصبح في الحقيقة قيداً لا نهائياً لا يمكن التمرد عليه ومعادرتة إلا بترك حياة البداوة أصلاً. فهذه الحرية الطبيعية إذن - هي حرية حتمية في مدار مغلق لا حرية اختيارية بين بدائل أخرى، أي أنها حرية ماقصة للحرية، إن حاز التعبير.

ثانياً: أما الحرية الاجتماعية - السياسية - الفكرية فهي شأن من شؤون الجماعة - القبلية وليست من شؤون الفرد. فأنماط السلوك في هذه المجالات مقرره بالآعراف والتقاليد القبلية.

والتشاور في قمة الهرم القبلي يتم بين «قاده القوى» أو أهل الحل والعقد داخل القبيلة وليس بين الأفراد من حيث هم أفراد. أما القرار النهائي فليشيخ القبيلة فالقبيلة تحارب مجتمعة، وتصلح مجتمعة، وترحل مجتمعة ومن تخلف صناع وانتيد إلى أن يلحق. بل إن القبيلة كانت تدخل الإسلام مجتمعة وتعود إلى الردة مجتمعة. لذلك قال قائلها:

وما أنا إلا من غريبة إن غسوت

غوييت، وإن ترشد غزيرة... أرشد

فحتى العواية والرشد مسألة جماعية . والنظام القلي هو بالتأكيد من النظم التي تقدم الجماعة على الفرد على مختلف الصعد .

وفي ضوء ذلك ، لا يستطيع الباحث أن يرى مدى الحرية التي يتمتع بها الفرد في نطاق القبيلة وفي نطاق الحتمية الصحراوية المحيطة بها وه

ثالثاً . وحيث إن العلاقات داخل النطاق القلي هي هذا الصبغ الكاسح ، فإن النحلل منها لا يكون إلا بالتمرد والخروج والاشقاق ، ولكن شكل جماعي أيضاً ، لتأسيس قبيلة أو عشيرة أخرى مفصلة . من هنا فإن الحرية ليست حرية نظام ، بل حرية تمرد وانشقاق ، لأن الجسم العام للتنظيم الاجتماعي لا يحتمل تعددية التنظيمات وتعابشها إلا بسيطرة الأقوى على الأضعف ، أو بخروج الأضعف عندما يقوى ، إن لم يستطيع السيطرة في الداخل .

رابعاً . أما إذا نظرنا إلى الحرية المطلقة التي يتعشقها البدوي نفلتاً من مطام الحاضرة والدولة ، فإنها في هذه الحالة حرية الفوضى والتمتت الشامل من متطلبات الحاصرة والنظام السياسي ، وليست (الحرية .. في .. النظام) التي تمارس داخل مشروعية سياسية معينة ، بل هي الحرية المطلقة من أي التزام نظامي ، وهي وإن كانت تقف على الطرف النقبض للكبت المطلق فهي تمثل في حد ذاتها فوضى مطلقة . أما الحرية الحقيقية فلما أن تكون حرية مضبطة داخل النظم العام ، أو لا تكون إطلاقاً حيث يتلاشى معناها في معنى تلك الفوضى الشاملة . ولعل ذلك ما قصده أحد أمن بقوله إن عرب الصحراء فهموا : «من الحرية الحرية الشخصية لا الاجتماعية . فهم لا يدينون بالطاعة لرئيس ولا حاكم» وهو حكم معاصر يكرر المفولة التاريخية لابن خلدون في أن أولئك العرب : «أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمافسة في الرئاسة فقلما تجتمع أهواؤهم» . لهذه الاعتبارات مجتمعة يتطلب الأمر التدقيق فيما يمكن أن ننسبه لحياة البادية والقبيلة من معاني الحرية وما لا يمكن نسبه إليها لكونه نتاجاً لبنية مجتمعية - سياسية من نوع آخر . وبطبيعة الحال فإن الميثولوجيا الدائبة لدى الجماعات الإنسانية يمكن أن تولد لديها شعوراً بامتلاك الكثير من الصمات المثالية التي لا يمكن غربلتها إلا بوعي الذات الجماعية لواقعها .

ومثل الحرية . . . الديمقراطية .

فقد شاع في أدبيات كثيرة أن «عرب البادية أقرب الأمم إلى الديمقراطية» ،

كما يتم تداول مصطلح «ديموقراطية القبيلة» بين وقت وآخر في الخطاب السياسي العربي .

والديموقراطية مفهوم سياسي مرتبط بتركيبة مجتمعية اقتصادية معينة، وبإيديولوجية سياسية لها سياقها التاريخي المعروف وهي لم تتبلور كنظام مكتمل قائم بذاته إلا في لعصور الحديثة، بإقليم أوروبا الغربية، بداية، ثم في الامتدادات الحضارية والبشرية لهذا الإقليم بدرجة رئيسية. أما جذورها اللعوية والتاريخية القديمة فعود أصلاً إلى «ديموقراطية أثينا» في بلاد الإغريق.

ورداً شئنا تسبح بعض مظاهر الديموقراطية بشكل منفرد عند العرب (أو غيرهم) فإنه بالإمكان أن نعثر على عرسات وتقاليد متشابهة هنا أو هناك، قد تريد عند قوم، وتقل عند آخرين. وفي حياة البادية والقبيلة بالذات أشياء ونظائر عدة من تلك المظاهر الديموقراطية جعلت العنص يتصور وجود الديموقراطية ذاتها

فحياة الساطة في الصحراء تقارب بين مصوب القبيلة ورحالها على اختلاف أقدارهم دون تمييز يذكر، والتحديات الكثيرة فيها تجعل أفرادها يدور كتلة واحدة منقارة - على الأرض - في مواجهتهم لها، وحياة الكفاف في الاقتصاد الرعوي لا تسمح بظهور فوارق شاسعة بين الغني والفقير. كما أن عدم وجود أجهزة نظامية للأمن والقضاء والإدارة في البادية اقتضى تواصلاً مفتوحاً وشخصياً مباشراً بين رؤساء القبيلة وأفرادها يقوم على التفاهم والإقناع في حدود الأعراف والتقاليد المرعية، ولكن في ظل ما لشيخ القبيلة وزعماء العشائر فيها من قوة وسلطة متعارف عليها. بعبارة أخرى إن التواصل قائم ومفتوح بين قادة القبيلة ورحالها، ولكن أي نوع من التعاطي السياسي هو؟ يقول ابن خلدون «ورئيسهم محتاج إليهم غالباً للعصية التي بها المدفعة، فكان مضطراً إلى إحسان ملكتهم وترك مراغمتهم لئلا يحتل عليه شأن عصيته فيكون فيها هلاكه وهلاكهم»

وهذا يعني بلغة عصره أن «المكرسات» وتوازنات بين أطراف القبيلة تتطلب دائماً تحقيق توافق الإجماع بين عصابها، نظراً لغياب السلطة المركزية الحسمة، فإن افتقد هذا التوافق الجماعي بين جناح وآخر صاق بحال الحوار والحلول الوسط وبدأ تشردم القبيلة إلى عشائر في افتراق غير ودي أو حروب أهلية (ويلاحظ أن



المظلمات الرسمية والأحزاب العربية المعاصرة ما زالت تسير بالإجماع، فإن احتاج الأمر إلى تصويت وقررت الأعلية أمراً افتقرت عنها الأقلية وحصل الانشقاق). وفي كل المظلمات العربية، المشتركة - من جامعة الدول العربية إلى مجلس التعاون الخليجي، نعتمد مبدأ «الإجماع» لا الأعلية؛ وذلك لتجنب أي تعارض. لكنه مبدأ غير عملي في واقع الحياة وفي الديموقراطيات يستحيل الإجماع، ولا تحكم إلا الأكثرية.

والمحصلة أن الآلية الداخلية في القبيلة تقوم على جدلية أطرافها ولا تخصص لمركزية رادعة كما في كيانات الحكم المطلق وهذه الجدلية قاسية لسمو الديموقراطية، لو كانت جدلية تعتمد التفاوض والتصالح والتسوية، بدل العنف والانشقاق كما هو واقع الحال في الأعلى.

من ناحية أخرى، نجد أن المساواة - وهي خاصية ديموقراطية - قائمة عموماً داخل القبيلة، ولكنها غير قائمة بين القبيلة والقبيلة ولا بينها وبين الحاضرة. فالعربي ارسنقراطي النظره نجه غيره، عرباً وغير عرب. فقد كان رعاة الإبل، في قلب الصحرأ، يعتبرون أنفسهم أهل من رعاة النعم ومن الحضر. وكان الحضر ينظرون إليهم نظرة دونية. وكان الجميع يعتبرون الحريرين والبراع والموالي والنسط دون مستواهم.

وعند تشخيص «ديموقراطية القبيلة» ومداها عليا أن نأخذ في الاعتبار أن مشيخة القبيلة أو إماراتها، وإن كانت مشروطة بالكفاءة والخبرة والحكمة والشجاعة والنحدة والكرم، إلا أن هذه الاشتراطات وحدها لا تحسم مسألة اختيار الرئيس، فيجب - بالإضافة إليها - أن يكون رئيس القبيلة رعيماً لعصبة عشيرة قوية داخل التركيبة القبليه، بل أن يكون رأس العصبة الأقوى نفوذاً وثروة ومسادة - لنتم له التسليم بالرئاسة والاستمرار فيها - كما يتوقف انتقال السلطة إلى خليفه من بعده على الشرط ذاته في التمتع بدعم مركز القوة الأساسي في القبيلة.

وإذا أعددنا مسألة كيفية حسم الرعامه في قبيلة قريش - أبرز قبائل العرب في الجاهلية والإسلام - نجد أن شروط الكفاءة والثانية وحدها لم تكن كافية لحسم مسألة الرعامه وإلا تولأها رجالات بني هاشم، آل النبي، لما امتازوا به من ساقه ومكانة في الإسلام واتصموا به من مزاج مثالية كثيرة تؤهلهم للحكم السريه العادل.

ولكننا نرى أن بني أمية، على نخلفهم النسبي في هذه المزايا والمعايير المثالية عن بني هاشم، يتمكنون من حسم مسألة السلطة لصالحهم، بمعصيتهم القوية، وتحالفاتهم القبلية الواسعة، وثروتهم التجارية الهائلة التي احتذبت تلك التحالفات والأتباع الأقوياء من القبائل المقاتلة. وربما كان بعض هؤلاء قلوبهم - ديموقراطياً - مع بني هاشم، ولكن سيوفهم - سلطوياً - عليهم!

وحتى داخل البيت الأموي لم تسر الأمور ديموقراطياً، بل كان الصراع العشائري والعائلي الداخلي من أهم أسباب سقوط الدولة الأموية. ولم يستطع الهاشميون - من قرع العباس - تسلم السلطة إلا بعد حمام دم تاريخي رهيب ضد الأمويين أعدوا له ما استطاعوا من قوة ومن عصيات العرب والعجم!

وما أن أمسك العباسيون بالسلطة حتى التفتوا إلى أبناء عمهم «العلويين» من الفرع الهاشمي ذاته في تصفيات دموية حتى صار لسان حال العلويين متمثلاً في البيت العائلي:

يا ليت جور بني مروان دام لنا . . . يا ليت عدل بني العباس ما كان  
فعل الرغبة من أن «ديموقراطية القبيلة» في قرش قد وجدت بدورها الأولية في «دار الندوة» بمكة قبل الإسلام، ثم جاءت ديموقراطية الشورى في الإسلام لتقدم نماذج عملية مبكرة حذيرة بالاعتسار في سقيفة بني ساعدة غداة اختيار الخليفة الأول، ثم في ترشيح عمر بن الخطاب لهيئة شورى انتخب الخليفة من بعده، ثم في مبايعة علي بن أبي طالب بعد مقتل عثمان. وكذلك في محاسن سياسية شورية عديدة للخلفاء الراشدين الأربعة معظم فترة حكمهم، إلا أن العنف السياسي الدموي الذي تمثل في مقتل عثمان وفي الحروب الأهلية التي تلت ذلك، بين العلويين والأمويين، ثم بين الأمويين أنفسهم ألقى ظلالاً كثيفة في واقع الأمر على حقيقة وجود ديموقراطية القبيلة وشوراها، في الجانب السياسي خاصة. فمن محصلة التجربة التاريخية وشهادة الأحداث، لم يقتصر الصراع السياسي الدموي بين العشائر القرشية المختلفة، كالصراع بين الهاشميين والأمويين، ثم بين العباسيين والعلويين، ولكنه نفذ بمسطقه في حالات عديدة بين الأخوة داخل البيت الواحد وأصبح بدلاً للحوار والتشاور فيما بينهم، كما حدث لبني أمية، ولبنو العباس خاصة، في الصراع بين الأمين والمأمون الذي

أدى لاستتجاد المعتصم بعدهما بالحد التركي الذي سيطر على الدولة كلها، وأنهم البقية الباقية من مظاهر ديموقراطية العشيرة والقبيلة العربية ليفرض لمدى ألف عام سلطوية القبيلة التركية - المغولية التي تقوم على تراتبية سياسية مختلصة عن تركيبتها القبلية العربية الأفقية التي تتوالى فيها الفروع والقوى نسباً، وإن تغلب بعضها على البعض الآخر فالقبيلة التركية - المغولية، بتراتها الأكثر عنفاً وبتراً في السهوب الأوراسية، تقوم على تراتبيه وأسيه من الحكم العردي المطلق الذي لم يبلغه شيخ القبيلة العربية أو أميرها هي أشد حالات سلطته. (قارن مثلاً، أي شيخ أو خليفة عربي بهولاكو، أو تيمورلنك من حيث السطة المطلقة). والملاحظ أن مصطلح السلاطين والسلطنات - اشتقاق سلطة وتسلط - لم يدخل القاموس السياسي العربي - الإسلامي إلا بتسلط القوى الرعوية التركية - المغولية على الحكم. فمما هو ذو مغزى أن فترة السيادة السياسية العربية من عهد الراشدين إلى نهاية العهد العباسي الأول لم تشهد شيوع هذا المصطلح السلطوي المطلق، على الرغم مما شابهها من استئداد بالوأي كان الإفراد الطبيعي لتنافس العصابات ومراكز القوى في التركيبة القبلية التي أحاد العنف بنشأتها الأولى وكانت تعيش علناً من العنف المفروض الذي خضع منه - جديلاً - على كل حال مفهوم الترحام والتضامن وأعمال المروءة والنخوة بين أفرادها، فكانت هذه «الديموقراطية الاجتماعية» في الجسم القلي العام تنطّف من حقيقة العنف والتغالب والاستئثار على الصعيد السياسي.

هكذا يمكن القول إن ديموقراطية القبيلة، إن وجد، فهي ديموقراطية اجتماعية عفوية مشاعة أكثر منها ديموقراطية سياسية مقننة وذلك ما أدى إلى الاشتباه أو اللبس في الأحكام بشأن وجودها أو عدمه.

وعليه، فمن الخطأ الافتراض أن القبلية يمكن أن تتطور - في إطار تقاليدها - إلى ديموقراطية حديثة..

وليس من خيار غير تذيب القائل في بوتقة مجتمع مديني/مدي حديث يحرق الأفراد من حتمية القرابة إلى فضاء الديموقراطية والاختيار الحر



## القبيلة الحديثة وأقنعتها السياسية

أخذ التأثير التاريخي العميق الذي مارسه القبيلة في التاريخ السياسي للعرب والمسلمين، وفي نشوء الحركات والدول والعرق المذهبية والحروب الأهلية منذ صدر الإسلام، يتوضح شيئاً فشيئاً كما تقدم، من خلال الدراسات المجتمعية - التاريخية التي شهدتها المكتبة العربية في العقود الأخيرة.

غير أن هذا التأثير القبلي لم يتم الاعتراف بحضوره بدرجة كافية - بعد - في الاجتماع السياسي العربي الحديث والمعاصر وإن بدأت تظهر مؤشرات التنته إلى مقعوله بين وقت وآخر في الفترة الحالية، خاصة بعد سلسلة من الانهيارات السياسية - الاجتماعية في بعض الكيانات العربية مؤخراً بسبب الصراعات القبلية المكشوفة، أو ذات المنشأ والجذور القبلية. فكأن «القبيلة» قد عادت لتصبح «مفاجأة العروبة لنفسها» إذا شئنا استخدام هذا التعبير - عكسياً ويشيء من الدعاية المرة مع الذات (لأنه استخدم أول مرة في وصف «ثورة الجزائر» ضد المستعمر الفرنسي - في مقالة ليشيل علق - ثم استخدمه منح الصلح لوصف الانتفاضة الفلسطينية).

ومع كامل الأمل، في أن تعود ثورة الجزائر، وتبقى انتفاضة فلسطين «مفاجأة العروبة» (السارة) لنفسها، فإنه من فضيله الاعتراف بالحق والحقيقة أن نقول إن القبيلة قد عادت لتصبح أيضاً «مفاجأة العروبة (المقلقة) لنفسها» في الآونة

الآخيرة . وعلينا أن نولي هذه «المهاجاة» غير المريحة وغير السارة ما تستحقه من عناية وتشخيص ومعالجة حتى لا تستمر بمثابة «المفاجأة» لنا، كلما «واجهنا» انهيار وطني أو كارثة قومية أو حرب من هذه الحروب الداخلية الأهلية .

وأخرج ما نحتاج إليه في مقارنة قضايا مجتمعية حيوية وحساسة لصيقة بشخصيتنا العربية الجماعية، مثل تأثير القبيلة والداوة والحضارة والمدينة والريف، أن نؤسس قبل كل شيء مدخلاً معرفياً - علمياً يعتمد الموضوعية لرؤية هذه المكونات وخصوصياتها في نسجها المجتمعي . دون هذا المدخل ستبقى الانطباعات الذاتية والأفكار الشائعة غير المحققة شوش نظراً إلى هذه القضايا بما تحمله من محاذير الأحكام والقرارات المصيرية الخاطئة المترتبة عليها . وقدماً قيل «إعرف نفسك» . وهي قاعدة تنطبق على الأفراد كما تنطبق على الأمم بل إن الأمم أخرج ما تكون إليها، خاصة تلك التي نعاني من الخيره والاضطراب والتشتت .

وقد أسهم التقسيم الثنائي المصطنع للأمة العربية إلى معسكر مزعوم للحضارة وآخر موسوم بالبداءة (حلال حرب الخليج، الأخيرة) في مزيد من التشويش لهذه الحقائق المجتمعية التي يجب أن تبحث في هدوء المكتبات وقاعات العلم، تتجرد تام وبما يؤدي إلى تنوير الأمة حول ذاتها بدل تحريض شطر منها على الشطر الآخر بهذا التقسيم التبسيطي للحل .

حقاً، إن «جدلية البادية - الحضارة» هي من أقوى الجدليات وأسبقها وأخطرهما في صياغة القاعدة السوسولوجية للمجتمعات العربية وتوجيه مجرى التاريخ العربي . . . والحاضر العربي إلى حد كبير

وخطورتها أن المجتمعات العربية التي تبدو عليها مظاهر التحضر، ولها تراث قدم منه، داخلتها ومارحتها مؤثرات البداوة والقبيلة بشكل خطير، وبشكل مقنّع بما لا يقل تأثيراً عن المجتمعات العربية «الصحراوية» الأخرى . ومهمة البحث الموضوعي كشف الصورة كاملة، هنا وهناك، بدل الترويج لميثولوجيا ذاتية مغلوطة عن معسكر حضري يقابل معسكراً قديماً فالتقابل بل والتداخل المتشبهك حاصل في النسج المجتمعي العربي كله، وعليها النفاذ إليه في أعماقه المشتركة .

وقد يكون مدهشاً أن يكتشف الباحث مدى الأثر البدوي والقبلي في أقطار عربية سقت في مضمار الحضارة وارتبط اسمها بها .

ففي عراق الحضارات الآشورية والبابلية والعباسية - كما أوضح شيخ علماء

في الواقع السوسولوجي المُعَقَّل

الاجتماع العراقيين والعرب الدكتور علي الوردي - في تحليله لبيئة مجتمعه العراقي: «سجد الشعب العراقي واقعاً بين نظامين متناقضين من القيم الاجتماعية قيم البداوة الآتية إليه من الصحراء المجاورة، وقيم الحضارة المبعثة من تراثه الحضاري القديم. والمتوقع في مثل هذه الحالة أن يعاني لشعب صراعاً اجتماعياً ونفسياً على توالي الأجيال. فهو من ناحية لا يستطيع أن يطمئن إلى قيمة الحضارية طويلاً، لأن الصحراء تحده من كل آونة وأخرى بالموجات التي تقنق عليه طمأنينه الاجتماعية، وهو من الناحية الأخرى لا يستطيع أن يكون بدوياً كاس الصحراء لأن الحضارة المنبعثة من وفرة مياهه وخصوبة أرضه تضطره إلى تغيير القيم البدوية الوافدة إليه لكي يجعلها ملائمة لظروفه الخاصة قد يجوز أن يصف الشعب العراقي بأنه شعب حائر، فقد انفتح أمامه طريقان متعاكسان وهو مضطر أن يسير فيهما في آن واحد فهو يمشي في هذا الطريق حياً، ثم يعود ليمشي في الطريق الآخر حيناً آخر» - («دراسة في طبيعة المجتمع العراقي»، جامعة بغداد، ص ١٢).

وما يجب أن يضاف إلى ذلك أن العراق - كغيره من البلدان الزراعية العربية - تعرض أيضاً لموجات البداوة الآسيوية التركية والمغولية والتتية يتأثر أشد من أثر البداوة العربية.

وهي حقيقة علينا إدراكها جيداً لأنها تعطي ألف سمة من تاريخنا نسقطها عادة من وعينا التاريخي على الرغم من مؤثراتها الكاسحة في تكويننا السياسي والمجتمعي وفي تخلف الحضاري. (ويسقط حواصرنا العربية أمام تلك الهجمة البدوية الأعحمية، فإن البدوة العربية طلت وحدها رمز مقاومة العروبة لتلك الهجمة)

والواقع أن هذه الحيرة السابعة من اردواجية النكوتين وانسبج المجتمعي بين نمطين من النظم والقيم لا تقتصر على الشعب العراقي وحده، وإنما تشمل العرب جميعاً - بدرجة أو بأخرى - ووجودها في مجتمع قديم التحضر كالعراق يعني أنها غير مقتصورة على مجتمعات عربية دون أخرى.

والسألة لا تنحصر في الجانب الاجتماعي وحده. فظاهرة الصراع بين البداوة والحضارة كانت بها وما تزال انعكاساتها السياسية بأشد مما يتصوره أكثر العرب اشتغلاً بالسياسة ويبحث فيها ونحاطاً حولها

يقرر الباحث الفلسطيني الأصل والاختصاصي في تاريخ السياسة العراقية الدكتور حنا بطاطو أن ثمة نראية تاريخياً «كان كماً في أساس الكثير من الانقسامات المثيرة للاضطرابات في المجتمع العراقي، ألا وهو الصراع المزدوج بين العشائر والمدن النهرية من ناحية، وفي ما بين العشائر نفسها من جهة ثانية ومن الممكن فهم الكثير من تاريخ ما قبل الملكية في العراق في إطار هذا النزاع» («العراق»، الكتاب الأول، الترجمة العربية، ص ٤٣)

من إنا يستطيع القول إنه يمكن فهم الكثير من تاريخ ما بعد الملكية في العراق في إطار هذا النزاع أيضاً، حيث انبعثت النزاعات العشائرية مرة أخرى، وإن يكن تحت صطاء شعاف - ويزداد شفافية - من التنظيمات الحزبية ذات التسميات الحديثة والمحتوى القديم ذاته. ومن ينظر اليوم في العلاقات السلطوية من قمتها إلى قاعدتها يجد أن التركيبة العشائرية تزداد بروزاً ليس في العراق وحده وإنما في معظم البلاد العربية، وخاصة التي شهدت معها «ثورات تحديثية» يمترض أنها تجاوزت تلك «الترسبات» فإذا هذه الترسبات ذاتها تصبح سيدة الموقف وسيدة الأحكام في العهود الثورية «الجديدة». وسوف نرى في موصح آخر من هذا السياق كيف أن النظام الماركسي الوحيد الذي وصل إلى الحكم تحت راية الماركسية اللينينية في العالم العربي، قد خرج منه على أفتاخص الصراع العشائري والقبلي (في الوقت الذي كان خطابه الإيديولوجي والسياسي حافلاً بمقولات الصراع الطبقي البروليتاري في ظل «الجدلية المادية»...).

والواقع أن الفكر الإيديولوجي للحركات القومية واليسارية، وللحركات الدينية على السواء، ظل منذ بداية عصر «النهضة» إلى اليوم يعامل مع واقع القبيلة وأثرها في التكوينات المذهبية والطائفية والسلطوية باعتبارها من دواشب عصور الانحطاط أو «الجاهلية» التي لا تستحق الاهتمام والدرس، بل الإدانة والشجب فحسب والتي سرول تلقائياً بمجرد قيام النظام الذي تدعو إليه تلك الحركات. والمفارقة التاريخية الساحرة أن معظم تلك الحركات وقعت ضحية هذا التعامل الذي تجاهلته فأصبح المحرك الحقيقي لتنظيماتها والمسيطر على الأنظمة التي أقامتها والقيادات التي أفرزتها وعدا بالفعل «مفاجأة» الحركات الإيديولوجية لنفسها، فس أن يفاجيء أي طرف آخر. عدا المصدقين الأبرياء بدعائها الطوبوية من أساء هذه الأمة العربية المحيدة... وما أكثرهم في تلك الأيام. وأقلهم في أيام هذه!



في اواقع القوسولوجي المغفل

غير أن نمة عددًا من المفكرين القوميين القلائل، الملتزمين بحقيقة العلم قبل تصورات، الإيديولوجيا، لم يسعهم غير الاعتراف بهذا الواقع. يقول المفكر القومي المستقل قسطنطين رريق في مقالة كتبها مؤخرًا «أما العصبية، فهي متفشية في جسمنا القومي، ولا تزال تعمل في نغمتها وإساده. منها العصبية القبلية، السائدة اجتماعياً وسياسياً في مشارق بلادنا ومغاربها، وحاضرة بدرجات مختلفة في غيرها من مناطقنا. فحتى عندما يتدنى مركز القبيلة كوحدة أساسية في النظام الاجتماعي والسياسي يبقى أثرها في الأساط والروابط التي تحمل معها في لبنان، الذي قام نظامه على الأساس الطائفي وأظهرت حربه الأهلية الأخيرة شدة العصبية الطائفية، نرى أن الطوائف المتنازعة تصرفت كفئات وعشائر أكثر منها كوحدات دينية مستقلة من رسالات سماوية وعدت «العائلات الروحية» التي كان يرجى أن يضمها لبنان ويتميز بتلاقيها وتفاعلها، أشبه بأسر قسبية تقوم على الأقارب والأحلاف والأشباع التقليديين والجدد. وفي غير لبنان، نجد أيضاً أن كثيراً من الأحزاب السياسية، التي نشأت في بلادنا تتجمع وتتعرف قبلًا أكثر منها عقائدياً وفكرياً وتنظيمياً. وقد علمنا التاريخ أن الهبة الإسلامية الأولى قامت على تجاوز العصبية القبلية الأهلية وصهرها في تنظيم سياسي واجتماعي وقيمي جديد. ولما عادت هذه العصبية إلى الظهور، وحلها العرب معهم إلى الدبر التي افتتحوها من أواسط آسيا إلى الأندلس غدت عاملاً مهماً من عوامل تصعصع ملكهم. ومثل العصبية القبلية، العصبية الدينية والمذهبية والطائفية. \* - (الحياة ١٩٩١/٦/٧).

ويعبر د. تركي الحمد عن الظاهرة ذاتها من وجهه بالقول: «القبيلة والعشيرة والطائفة والإقليم والأقلية العرقية أو المذهبية والعائلة الممتدة ما زالت هي الوحدات الاجتماعية السائدة في الكثير من أقطار العروبة، والتي يستمد منها أفراد ومواطنو هذه الأقطار هوياتهم وإبها تتجه ولأهمهم، ووفقاً لآلياتها يتحدد مجال حركتهم وتفاعلاتهم الاجتماعية والسياسية. أما المجتمع الأكبر أو الكيان الأكبر (الذي هو الدولة الوطنية في هذه الحالة) فإنه، وفي أغلب هذه الأقطار، ليس إلا شكلاً طاهراً يخفي في حوّه هذا التشردم وذاك التشتت. أما الذي يحفظ هذا الشكل الطاهر من الكيان الواحد فهو السلطة المركزية، وليس آليات المجتمع الذي كما يفترض أن تكون عليه الأمور» (الشرق الأوسط ١٩٩٢/١١/٢٢).

وقد كان لبنان في العقدين الأخيرين - كما يشير رريق - مثلاً بارزاً على هذه

الحالة . وتبعه السودان نموذجاً مرشحاً لذلك لارتباط أزمة الحكم فيه بشكل وثيق بتعددية إثنياته المتصارعة (الباقر العفيف : الحياة ١٠/١/١٩٩٣).

ويظل العراق بطبيعة الحال هاجس المنطقة كلها وقد أحصوا إثنياته وبلغت ١٧ جماعة إثنية . ويبقى الصومال في الوقت الحاضر الشاهد الحي الصارخ على هذا التحلل القبلي العشائري .

وبين لبنان، الذي يمثل واحدة من أمبق وأغنى الشعارات السياسية و«الديموقراطية» في العصر العربي الحديث، إلى الصومال الذي يمثل آخرها وأكثرها تواضعاً، نجد خيطاً «سرياً» واحداً يربط بينهما - على الاختلاف الشديد بين «مظاهر» التركيبة اللبنانية والتركيبة الصومالية وهو خيط يعبر عن طبيعة النسيج المجتمعي - السياسي العربي كله الممتد من وسطه في لبنان ومحيطه إلى أطرافه في الصومال، مروراً بكل ما يقع بينهما . .

هذا الخيط «السري» الذي لم يعد سرّاً بطبيعة الحال هو حالة التعدديات التجزئية المشار إليها والمستمدة أصلاً من تعددية الحذور القبلية شكل أو بآخر، أو القائمة مباشرة على قبائل ما زالت تحتفظ بكيانها التقليدي الكامل كما في حالة الصومال (وغير الصومال أيضاً)، وإن بدت الحالة الصومالية أشد وضوحاً لنا اليوم من غيرها لأن أحشائها أصبحت متدلية وطارهرة للعلن بعد تفكك «الدولة» الصومالية بالشكل الذي رأيناه أمام أعيننا تحت أصواء الأحداث .

وهو حدث جديد وأخير، إلا أنه يبعث حية من سجلات التاريخ العتيقة العبارة التالية لابن خلدون في إشكالات الاحتماع السياسي العربي : «إن الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل أن تستحكم فيها دولة» . . . ما أشد إيجاز هذه العبارة، ولكن ما أصدقها في التعبير عن أعقد إشكالات السياسة والدولة عند العرب !

وفي حلفيات الأزمة الصومالية من هذه الزاوية تركزت آخر كتابات السياسي المصري الراحل المرحوم محمد حسن الريات - وزير خارجية مصر الأسبق - بصفته أحد الدبلوماسيين العرب الأوائل الذين رعو استقلال الصومال وقيام دولته الموحدة

وضمن هذه الحلفيات يسجل الريات حادثة دالة يرى أنها تستحق التأمل لا مجرد كونها حادثة ترتبط بالتاريخ السياسي الحديث للصومال ولكن لأنها ترمز إلى

الوهم التاريخي الكبير والخطير، القاتل، الذي وقعت فيه الحركات والأحزاب الإيديولوجية العربية عندما تصورت أنها دخلت بمجتمعاتها العصر الحديث وصارت قات قوسين أو أدنى من ليبرالياته وماركسياته وحداثياته جميعاً، بينما كانت تقف سواء في تكوينها الحزبي الداخلي وقاعدتها المجتمعية العامة على تركيبه من فسيفساء العشائر والطوائف والمذاهب والإثنيات المختلفة التي لم يتح لها الوقت التاريخي الكافي ولا التحولات المجتمعية اللازمة كي تصل إلى الحد الأدنى من مستوى المجتمع المدني أو «الوطني» المسجّم مع ذاته (وكان الأجدى والأكرم الدعوة لهذا التحول بدل القفز عليه).

والمارق الوحيد بين هذه الحادثة في الحالة الصومالية والحالات العربية الأخرى، أنها هي الصومال كانت سادجة، طريفة، مباشرة ومكشوفة بينما تذرّت في الحالات العربية «التقدمية» بأردية كثيفة من البلاغيات العربية «العالية» والتشظير الإيديولوجي المتقن بحيث احتاجت إلى مجموعة لا بأس بها من الكوارث القومية... لتتكشف... أمام الآخرين (أما أصحابها فما زالوا مصرين إلى الآن على أنه ليس في الإمكان أدع بما كان).

يسجل الريات هذه الحادثة ضمن بدايات الأزمات السياسية «الحديثة» في الصومال. «عند حلول موعد الاستقلال، وأثناء تطوري في الترتيبات اللازمة لهذه المناسبة التاريخية لاحظت أن بين الأزمات السياسية في الصومال حزباً يحمل اسم «حزب دحلة ومريلة» ويعرف بالحروف الثلاثة الأولى من اسمه، أي «ح.د.م» ودحلة ومريلة قبيلتان صوماليتان صغيرتان، والحزب يتكون من رجال ونساء هاتين القبيلتين. إذن هو حزب قبلي وجدت من غير المناسب أن يوجد بين أحزاب بلد يسعد للاستقلال، ودخول المجموعة الدولية، في عصرنا هذا لذلك دعوت رؤساء هذا الحزب إلى الاجتماع معي... وتحدثت معهم طويلاً وصريحاً بأنه من غير اللائق أن يوجد حزب قبلي في بلد يريد أن يدخل العالم الحديث مستقلاً ذا سيادة... واستمع رعماء الحزب ورجوا أن أمهدهم أسبوعين للتشاور... وعاد الرعماء... فأعلنوا... أنهم قرروا حل حزبهم القبلي استجابة لرغبتهم... وأنهم قرروا إنشاء حزب جديد لا يحمل أسماء قبلية، وأن الحزب الجديد سيسمى. الحزب الديمقراطي المستقل، وأبدت لهم مريد اعتباري وذكرت أن الديمقراطية والاستقلال هما من الأهداف التي يمكن أن يتبناها حزب حديث معاصر. ثم سألتهم عن السبب في الاختيار، وهل هناك حزب

اسمه الحزب الديمقراطي فأرادوا أن يميروا أنفسهم عنه بإظهار أنهم أصحاب الحزب الديمقراطي المستقل؟ فكانت إجابتهم أن لا وجود لمثل هذا الحزب، وأنهم إنما قصدوا باختيار اسم حركتهم الجديد أن يبقى كما كان حزب دحلة ومريلة من قبل مروراً إليه بحروف «ح د م...».

ويخلص الريات إلى القول في «معزى» هذه احادثة «وعرفت أن ما توصل إليه الزعماء إليه هو وضع السيّد القديم في زجاجات جديدة كما يقال، أي الاحتفاظ بحركتهم كما هو بتكوينه القبلي وأهدافه القبلية مع إرضائي وإرضاء العالم الحديث بتعبير الاسم، وإبقاء الرمز والأصل، أي برصع عطاء، لا شك في أنه غطاء شفاف على الوضع القبلي الأصلي» - (الحياة ١٠/٤/١٩٩٢).

والآن . . بعد كل التجارب التي مرت بها المجتمعات العربية الحديثة في ظل أحزابها السياسية وانكشف المحال والمكون من تواجد العناصر العشائرية والطائفية في تكويناتها وقياداتها من قطرية وقومية، وكوادرها ولحائها المركزية من بروليتارية وأممّة؛ هل يمكن القول إن هناك «فرقة ناحية» من نار التشرذم والتصارع القبلي والطائفي . . .؟ ومن كان منكم «سلا خطيئة» فليرم حرب دحلة ومريلة الصومالي بحجر . . . عفواً . . . أقصد الحزب الديمقراطي المستقل . لمن شاء أن «نسايره» و«نسامره» بلغة العصر الحديث ومصطلحاته التقدمية المهدبة الرقيقة . .

وأياً كان الأمر، فإن الصوماليين قد عادوا في النهاية ليكشفوا من جديد أنه لا حل لتمزقهم إلا بعودة كل قبيلة إلى السيطرة على مسطقتها أي على «حماها» و«مرعاها» حسب المصطلح القبلي العربي antiquum، ثم النظر في إقامة «حلف قبلي» بين هذه القبائل يمثل الكيان السياسي العام للصومال. وفعلاً هكذا كانت تقوم «الدول» في تاريخ العرب في الجاهلية وعبر مراحل عديدة من تاريخ الإسلام، بل إلى يومنا هذا. فكثير من الدول العرّة تمثل من حيث المشأ اتحاداً بين القبائل في إطار حلف سياسي قبلي كبير يتطور مع الزمن إلى هيكل دولة، وقد يتحلل ويتفكك إذا عاد الصراع لسبب أو لآخر بين مكوناته القبلية (أو تفرعاتها) وتشكلاتها الطائفية والحزبية المقنعة)

يقول رئيس الوزراء الصومالي عمر عرته غالب «حان الوقت (حقاً حان الوقت!) الذي يريح فيه العشاة عن أعيننا ونسعد القناع والإحساس بالخرج

في الواقع السوسيولوجي المتغير

الذي كان ينتابنا في الحديث عن القضية في الصومال. (في الصومال فقط؟) مؤكداً توجه حكومته الداعي إلى فرص كل قبيلة سيادتها على منطقتها لأن ذلك يمهّد لحل المشكلة الصومالية ويصلح أساساً لها . . وأحرب عن رغبته في قيام كل قبيلة باختيار من يمثلها في مؤتمر وطني عام يصع حداً للصرع على السلطة في البلاد» - (الحياة ١٦ / ١٠ / ١٩٩٢).

إذن فهكذا واقع الحال، ولا بد من التعامل مع الواقع كما هو تمهيداً لتطويره وتغييره، وإلا فلا بديل إلا البلاغيات المثالية والطروحات، للإيديولوجية المعكومة التي لا تؤدي إلا إلى الانعصام عن الواقع، والوقوع في التريد من الوهم والكوارث والإحباط.



## التحديث القشوري للعصبيات لا يخلق ديموقراطية

لا يملك المرء إلا أن يندهش للسرعة وللخفة اللتين رافقتا عملية «تغليب» البنى والنظم التقليدية الوطنية الأولى في العالم العربي، بعد الحرب العالمية الأولى، وانتهيار الدولة العثمانية، بأغلفة وألوان التحديث والديموقراطية والعلمانية والبرلمانية والأحزاب «الحديثة» وسائر المؤسسات على النمط الغربي

بالنظر إلى القوة المتعظمة لأوروبا الليبرالية في ذلك الوقت، ولمداحة الشعور بـ «التحلف» لدى السحب العربية الوطنية والقومية، تجاهل «الوعي» السخوي المخرج السائد عندئذ حقائق القاعدة السوسيولوجية في النية المجتمعية التي يقف عليها، وانطلق بتفاؤلية مفرطة «يشرق المراحل» ليفهم مجتمع الديموقراطية والحدائث و«التقدم» معتبراً مظاهر «التحلف» تلك من قبلية وطائمية مجرد ترسبات لعصور الانحطاط لن تلبث أن ندوب تحت شمس المهضة المشرقة بأنوار العصر الحديث ومعتمداً من ناحية أخرى على التواجد الأوروبي الذي أوجد توارثاً مؤقثاً فوق تلك القاعدة لا يعبر عن حقيقة قواها وطبيعتها

غير أن تفاؤله هذا لم يعمر طويلاً. ولم يحتج الأمر لأكثر من عقد واحد (١٩٢٠ - ١٩٣٠) ليتضح أن حساب الحقل غير حساب البيدر.

وتوالى الانهيارات الليبرالية والديموقراطية ككتل الجليد المتهاوية....  
وتوالى معها مدارس «تفسير» الإخفاق الكبير.

ولعل محمد خذوري قد أوجز معظم عناصر ذلك التفسير بقوله «إن حصص الرعماء العرب الذين تعاونوا مع الدول الحربية لم يحاولوا السعة أن يوقعوا بين المصالحيم الأوروبية وبين المفاهيم التقليدية المرتبطة بالمصالح المستفهم من الأوضاع القائمة وهكذا فشلت الديمقراطية، منذ البداية، في الفور باحترام الشعب، فأتت على اللاتمة على المؤسسات الديمقراطية واهتمها بأنها عجزت عن إصلاح الحال لكن الاستنتاج العائل بحصر المسؤولية في الدول الأوروبية والرعماء العرب من قسش الديمقراطية قد يتطوي على إعمال الدور الذي لعبته القوى المتأصلة في المجتمع في حياة الأنظمة السياسية» (الانجهاات السياسية في العالم العربي، بيروت، ١٩٧٢، ص ٥٤).

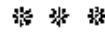
نعم.. كانت «القوى المتأصلة في المجتمع» آخر من تم التفكير فيها، ولاعساء بها، والاهتمام بدراستها والتعرف إليها - علمياً - عن كثر والملاحظ أن نرعة التحليل الاجتماعي ومناهج علم الاجتماع كانت شبه عائية من «ثقافة» النهضة العربية التي انعمست في الشعر والأدب والتاريخ احماسي الروماني مكتفية بعناوين العلم الحديث وشعارات السياسة الحديثة غير أن «هذه الأفكار الغربية الحديثة لم تؤثر في محتوى النظام السياسي (الديموقراطي) وحوهره، وإنما أثرت في بنيته الخارجية فقط أما الذي أثر في محتواه، فهو القوى الكامنة في المجتمع العربي التقليدي والظروف المحيطة به» - (المصدر السابق، ص ٥٤).

وكان من أصعب المهام محارلات «الوفاق» بين «ديموقراطية القبيلة» في ذلك المجتمع التقليدي و«ديموقراطية الدولة الحديثة». فقد «كانت الديمقراطية - أمراً غير مألوف عند رجال القبائل وشيوخها الذين لم يتمكنوا من استيعاب أساليبها المعقدة - صحيح أن المجتمع لقبلي تمنع بديموقراطية اجتماعية من نوع معين، لكن الديمقراطية السياسية كانت على حط معاكس لأنماط الحكم التقليدية التي كان الشيخ بموجبها يصدر قراره النهائي، بعد الاستماع إلى الآراء المتعارضة، دون أن يتقيد بصيحة مستشاريه ورغم أن شيخ القبيلة كان (الأول بين أنداد) إلا أنه كان يدير أمور الحكم بصلاحة مطلقة، مسجماً في ذلك مع أنماط السلطة المطلقة».

والحوار التالي هو أفصل مثال عن وجهة نظر شيخ القبيلة في الديمقراطية «جاءنا مرة شيخ من قبائل شمر يباء على دعوة نقيب بغداد السيد عبد الرحمن الكيلاني رئيس وزراء العراق في ١٩٢١. قال له النقيب: «هل أنت ديموقراطي؟»



أجاب الشمري بعد أن أحس بشيء من الإهانة . «كلا والله ! أنا لست معراطي . ماذا تعني بذلك؟» قال القيق منشراحاً «أنا شيخ الديمقراطية» فما كان من الشيخ الذي أحس بأنه ارتكب خطأ بجوابه إلا أن قال «أستمر الله، إذا كنت شيخ المعراطية فأنا واحد منهم وأنا رهين إيديولوجيتك . لكن ما هي المعراطية؟ قال القيق : «الديموقراطية تعني المساواة، لا كبير ولا صغير بل الكل متساوون (في السلطة)» . هنا أفاق الشيخ الشمري من ذهوله وقال، بعدما أحس بأن سلطته انقبالية ستزول منه . «أشهد الله بأنني لست معراطي» (المصدر السابق ٦٧ - ٦٨).



جاءت الحركات والأنظمة القومية والراديكالية في الخمسينات لتعبر بشكل أكثر مباشرة عن «القوى المتأصلة في المجتمع» بعد فشل المحاولات «الديموقراطية» الأولى

ولكن المدهش أيضاً أن الحركات «التقدمية» الجديدة وإن كانت خارجة من بين تلك القوى، إلا أن تحديدها وتوصيفها لها ظل بعيداً عن حقيقتها وخصوصياتها وجاء المد الماركسي السائد عندئذ ليحولها إيديولوجياً إلى طبقات بروليتارية تتصارع طبقاً فيما بينها وما إلى ذلك من تسطيرات، فتشوشت الصورة وسط البرة الخطابية العالية لتلك الحركات إلى أن أفاقنا على واقع تلك القوى وهي تفجر تنظيماتها من الداخل وتحولها إلى أجنحة عشائرية وطائفية متصارعة وكانت كلمة السر الصراع القبلي لا الطبقي عن، لرغم من استمرار المعاداة الإيديولوجية في التستر عليه وإنكاره.

وقد عرصا، فيما تقدم، نماذج من تلك الحالات التي برزت بالذات هي المجتمعات المشرقية ذات الأنظمة «الثورية». أما الأنظمة التقليدية، التي بقيت بعد عادت لقواعدها المجتمعية القديمة وتحلت عن معظم الأشكال التحديثية

ويمكن اعتبار الرعيم الليبي معمر القذافي الاستثناء الوحيد بين الراديكاليين والعقائديين العرب الذي لم ينهز في نظريته الإيديولوجية (النظرية الثالثة) من حقيقة القبيلة، بل اعترف بها كاملة غير منقوصة، واعتمدها فكرياً وعصوياً في إطار تصويره للمجتمع «القومي» وللمجتمع «الإنساني» وإذا كان ذلك موقفاً غير متوقع من زعيم «ثوري» و«قومي وحدوي» - حسب لتقليد والأعراف

الإيديولوجية المشرقية التي يمكن أن تدشن أي «مخذ» في العشيرة طليعه استثنائية للأمة - فإن هذا الاعتراف في الوقت ذاته يكشف مدى عمق الإحساس بالقبيلة وتأثيرها في المجتمع العربي حتى عندما تتم «أدلة» هذا المجتمع قومياً ووحيداً و«ثورياً». وبلا ريب فإن الطابع القسري الصريح للمجتمع الليبي قد أمل هذا الاعتراف بواقع القبيلة حيث لم يمر المجتمع الليبي - بعد - بظلاء وأصاغ الحالة المشرقية التي سترت إلى حين ببريقها القشوري فسيفساء العشائر والطوائف وألبستها أبهى أردية الثورية من قومية وماركسية وأصولية.

يقول القذافي في الكتاب الأخضر «القبيلة هي الأسرة بعد أن كبرت نتجية التوالد... إذن القبيلة هي أسرة كبيرة. والأمة هي القبيلة بعد أن كبرت نتيجة التوالد... إذن الأمة قبيلة كبيرة إلخ».

ويؤكد هذا المنطق في تسلسل عكسي بموضع آخر. «الإنسانية هي القومية والقومية هي القبيلة والقبيلة هي الرابطة الأسرية...».

هكذا تحت القبيلة في فكره - كما تحت في المجتمع الليبي - مكانة محورية تجعل منها حلقة عضوية في التدرج من الأسرة إلى القومية إلى الإنسانية، أو العكس. وذلك ما لم يتم «الاعتراف» به في الأدبيات القومية المشرقية (مراجعة فكر القذافي بهذا الصدد. أنظر كتاب جون ديفس عن السياسة الليبية - بالإنجليزية - وكتاب محمد صبح بعنوان «مفهوم القبيلة في النظرية العالمية الثالثة»).

وإذا أخذنا في الاعتبار أن القبيلة تمثل مقيض الدولة في المجتمع العربي والبدوي «الطبيعي» لها بمعنى العودة إلى حالة «الطبيعة» الاجتماعية السابقة لقيام الدولة، فإنه يمكن فهم دعوة القذافي إلى: «إلغاء الدولة» باعتبارها كياناً مصطنعاً وغير مرتبط بالحالة «الطبيعية» الإنسانية، بأنها دعوة ضمنية للعودة إلى حالة التنظيم القبلي «الطبيعي» السائد إلى يومنا هذا في المجتمع الليبي وغيره من المجتمعات العربية التي في مثل تطوره.

والواقع أن الدعوة إلى إلغاء الدولة في بلد مثل ليبيا يكاد يقارب الدعوة إلى إلغاء كيان غير قائم أصلاً، فأي دولة، بالمعنى المؤسساتي الناضج، قد قامت، حتى يتم إلغاؤها؟؟

من هنا فإن القذافي من واقع وضعية «الدولة» في التراث المجتمعي السياسي

في الواقع السوسيولوجي المُغفل

الذي يتعامل معه يدعوا إلى إلغاء دولة غير قائمة ولا حضور ملموساً لها في ضوء الواقع العشائري للمجتمع الليبي المحلي وروابطه القبلية .. العائلية التي ظلت تمثل بديلاً تاريخياً قائماً وسابقاً لظاهرة الدولة في الوظائف وفي بلورة الانتماء والهوية الجماعية . وذلك ما يتفق عليه الباحثون في الشؤون الليبية ، الذين يلاحظون من ناحية أخرى أن الثورة الليبية قد عادت تدريجياً للاعتماد على قواعدها وعناصرها القبلية في المهام والوظائف الدقيقة والحساسة بعد مرحلة أولية مسكرة من الرومانسية الثورية المساواتية «الشامنة» ، كما حدث لثورات عربية أخرى ، أعقد تركيباً ، كان يفترض أن تواصل مسلكها القومي – الوحدوي دون «انكسارات» عشائرية وطائفية ، لو كان تحليلها الإيديولوجي المعلن لمجتمعاتها ولداتها قائماً على أساس علمي سليم

والمحصلة أن دعوة القذافي إلى «إلغاء الدولة» كمؤسسة مصطنعة .. وهو موقف يرجع جذوره إلى تراث «اللا دولة» في البوادي العربية بعامة .. واعترافه الفكري الصريح بالحقيقة القبلية كواقع اجتماعي طبيعي قائم حنباً إلى جنب مع الأمة والأسرة ، هما في واقع الأمر وجهان لعملة واحدة . فعندما تلغى الدولة في مجتمع عربي فليس من بديل كياني وتنظيمي عنها غير «القبيلة» . . الكامنة هناك منذ عصور ما قبل التاريخ !

والجديد في الأمر أن هذا «المنطق» الواقعي لا يصدر في هذه الحالة عن شيخ عشيرة تقنيدي ، وإنما عن فائد ثوري «وحدوي» بما يؤشر إلى أن المفعول القبلي – غير السريع الذويان ! – قد وصل أخيراً إلى صلب السطير الثوري . . وإن يكن ذلك في الشطر المغاربي من العالم العربي !

وعلينا – نحن المشاركة – أن نعترف لأخواننا في المغرب العربي الكبير أنهم أكثر واقعية وصراحة منا في نظرهم للشؤون الوطنية والقومية . فهم لم يعتبروا كياناتهم «الوطنية» التي ناضلوا من أجل قيامها «مؤامرة استعمارية» بل اعتبروها في خطابهم الإيديولوجي خطورة وطنية نحو تصامن قومي . وعندما تتحدث الثورة الليبية هنا عن «القبيلة» فإنما تفعل ذلك على الأقل من باب تسمية الأشياء بأسمائها . . وهذه «سابقة» عربية نادرة على أي حال .

ولعل هذه المقارنة تكمل وتنوضح عندما ننظر كيف تعاملت الإيديولوجيا الماركسية في اليمن الجنوبية (حتى وقت قريب) مع حقيقة القبلية . والمعروف أن

اليمن - شمالاً وجنوباً - مجتمع يقوم في تقسيمه وتنظيمه على القبلية وقيمها وأعرافها رغم كونه مجتمعاً رراعياً مستقراً منذ القدم. والحالة اليمينية من الشواهد التي تثبت أن القبيلة وضعة غير مرتبطة - ضرورة - بالبداءة والترحل. وإن أقدم المجتمعات الحضرية الرراعية والمجارية وغيرها يمكن أن تظل قبلية رغم بعدها عن نمط الترحل البدوي، هذا مع بقاء القبائل قوة موازنة ومنافسة للسلطة المركزية.

ولكن الملاحظ أن الإيديولوجيا الماركسية الحاكمة في اليمن الجنوبية تجاهلت في تنظيراتها وأدبياتها هذا الواقع القبلي وفقرت عليه نحو مقولات وتعميمات الصراع الطبقي والنضال الأممي وبحوفا. إلى أن انفجر الصراع القبلي - لا الطبقي - من قاعدة التنظيم الحاكم إلى قمته، وأفادت عدن والجنوب اليمني على حوز قبلية لم تشهد لها نظيراً في أكثر عهودها «قبلية» وذلك خلال أحداث عدن الشهيرة في يناير ١٩٨٦، والتي أثار فيها النظام الماركسي في حقيقة الأمر وعزم بقاء أحد أحنحته في السلطة، في أول انهيار لنظام ماركسي في سلسلة الانهيارات الماركسية العالمية التالية. وقد تبين من تلك الأحداث «أن العامل القبلي أو المسألة القبلية هي المسألة المطروحة والخاسمة في موضوع الصراع...».

ومنذ «بداية الصراع على السلطة بعد الاستقلال كانت الأطراف المتصارعة يستند إلى النفوذ القبلي، ورغم الشعارات المرفوعة، ورغم الخطابات السياسي المتقدم، فإن القاعدة القبلية كانت ضرورية للتوازن في الحكم أو الحسم، وقد تحولت مع السنوات الماضية إلى مصدر قوة».

وبالنتيجة «فإن كافة القيادات السياسية (المتصارعة) لم تستطع أن تنكر العامل القبلي كعامل أساسي في الصراعات والتحالفات منذ الاستقلال وحتى اليوم» - (حبدة نعيم، «الصبح الدامي في عدن»، ٣٦ - ٣٧).

هكذا، فإن العامل القبلي، لم يفت الأحرار القومية الوجدانية فحسب، بل أدى إلى انهيار وتصدع الحرب الماركسي الحاكم الوحيد الذي شهده العالم العربي، وهو عامل لم تكن الأحرار الماركسية الحربية الأخرى بمنأى عنه بشكل أو بآخر.

ومن عبء تكشف الماركسية المعلنة في حوز اليمن عن مكوناتها الحقيقية، استخلص مطاع صفدي في حيله «إذا بالصراعات الإيديولوجية تنزاح في لمح عين لتتحل محلها كل بدائية الشعائر القبلية، فتسهار القواميس الماركسوية تحت

في الواقع السوسولوجي المثقل

ضربات التسلط وتزعزعات التأثير الجماعي والتأثر المضاد. أي يبرز إلى الوجود ذلك النموذج التاريخي، وهو أرومة العنصرية القرابية والدموية ليحكم ويحطم كل الانتماءات الإيديولوجية المستحدثة والملصقة على جبين الإنسان وحسده من الخارج فقط»

نعم تلك هي المسألة. «أرومة العنصرية القرابية والدموية» كنموذج تاريخي منبعث! وإنه ليكاد يكون «قانوناً ذهبياً» في تحليل وتفسير المظاهر المجتمعية السياسية والفكرية والمذهبية في ماضي العرب وحاضرهم، أن يطبق المرء قاعدة «فتش عن... القبيلة» كلما واجهته ظاهرة غريبة تستعصي في البدء على التفسير المنطقي. فسيجد أنها في تحليلها النهائي أثر من آثار «المحل أو المقوم القبلي» القادر على التسلل إلى أي موضع من مواضع السبيح المجتمعي والترسب في أصغر وأعمق خلاياه. تماماً كالرمل الصحراوي القادر على التسرب إلى حنايا الحفون وهو «فعل» يبدو أن مفعوله لم يوقف بعد... .

وليس معنى ذلك أن القدر القلبي قدر تدريجي هائي مطلق ومفروض على التكوين المجتمعي العربي، ولكنه سيظل كذلك ما دام المجتمع المدي - المديسي التبدل عبر واسع التكوين وغير قادر على الحسم في مسار الحياة العربية

وسواء كان المجتمع العربي خاصصاً لمنظام راديكالي (أيأ كانت إيديولوجيته المعلنة) أو لمنظام تقليدي (أيأ كان شكله)، فإن «مكتومات» القسالة ومصطلحاتها السياسية قد عادت إلى الظاهر والمعلن - دون تورية - لتدخل الخطاب السياسي المعلن وتخرج من دائره المسكوت عنه.

وإذا كان محمد حسن الريات قد قال للزعماء القبليين الصوماليين - في حقبة مضت - إنه من «غير اللائق» بقاء حزب قلى في الصومال المستقل، فإننا نسمع اليوم لغة مغايرة بل معاكسة لذلك في أكثر من بلد عربي

يقول رئيس الحزب (الجمهوري) في اليمن. «القسالية تعترص صمانة أساسية لتلاحم الحسة الداخلية، فمفهومها ديموقراطي ومتحضر. وهي أكثر عراقة في «شورويتها» من بعض الأحزاب التي تتهمها بالتخلف تارة وبالتعصب طوراً وإذا بطرنا إلى تاريخ اليمن القديم والحديث لوحدنا أن القسائل كانت صمماً لتتقدم والتعبير. ويكفي النظر إلى قسمة شهداء الثورة، لنعرف أنها هي الثورة» - (مقابلة مع محمد أبو لحوم في «الحياة» ١٨/١١/١٩٩١).

والمعروف أن الحزب «الجمهوري» يتكون أساساً من قبيلتي حاشد وبكيل، فهو إذن قبلي المحتوى «جمهوري» الشعار.

هكذا عادت القبيلة لتطرح نفسها باعتبارها مؤسسة شرعية وطبيعية يمكن مباشرة العمل السياسي من خلالها، بل إنها تطرح ذاتها كبديل أفضل للأحزاب الحديثة، وما كان هذا الطرح ممكناً، وهذا المنطق مقبولاً قبل عقد من الزمن. وبلا شك فإن الخصيلة المفحة لتجربة تلك الأحزاب «الحديثة» والنظم «العصرية» التي أقامت من أهم عوامل هذا التحول غير المتوقع لصالح المؤسسات والتنظيمات التقليدية القديمة

ويتمثل ذلك الإخفاق بدرجة أساسية في العجز عن تحقيق الحد الأدنى من متطلبات «المجتمع المدني» الذي يتساوى فيه المواطنون في الحقوق والواجبات ويتشاركون في الولاء والانتماء، سواء بمعايير المجتمع الإسلامي القائم على المساواة والعدل والهوية الواحدة، أو بمعايير المجتمع الحديث القائم على مبادئ مماثلة وإن اختلفت مرجعيتها الفكرية، إلا أنها تتفق مع التصور الإسلامي - جوهرياً وتطبيقياً - في المساواة بين الناس في المعاملة، وتوحيد انتمائهم وولائهم ضمن كيان كسر يتجاوز التعدديات الصغيرة التي يشتد الانتماء إليها والتعلق بها في المجتمعات العربية المعاصرة. ومن آخر ما رواه الزيات أنه سأل فتى يمنيًا: أنت يمني؟ فأجاب: كلا... أنا من قبيلة كذا... (وقد ظننا أنه سيقول: كلا بل أن عربي، كما كنا نقول).

وحيث اضمحل الانتماء الوطني والقومي العام، فإن العالمية اتجهت إما إلى ولاء ديني شامل أو إلى ولاء محلي قبلي محدود، أو إلى الانتماء بين - معاً - في الواقع: بميل مثالي وجداني نحو الأول، وميل واقعي عملي نحو الثاني، والميلان كانا يكملان بعضهما في واقع التاريخ والمجتمع رغم ما يبدو بينهما من تعارض نظري ظاهري. وحباً أجمل د - حس صعب الحالة اللبنانية - «المواطن اللبناني يتأرجح سلوكه بين مطلقات رومانية بنفء من التسويات، وذرائعية ميركنتالية تجعله يتمادى في استغلالها» - (كتابه: «لبنان العقل لا لبنان العنف»).

وفي ظاهرة الانتماء الثلاثي المزدوج التي طبعت علاقة الفرد المسلم بكياناته الجماعية عبر التاريخ - حيث كان ولاؤه العام الشامل لدار الإسلام، وانتماءه للتعين العملي لعشيرته، أو طائفته أو محلته، وحضوعه العملي المقرر للسلطة أو

في الواقع السوسولوجي المغفل

الإمارة السياسية التي يتبعها - في هذه الظاهرة الثلاثية المزدوجة التي ما زالت قائمة يبقى الكيان السياسي هو الأكثر تعرضاً للمسخ والخلط مع أمراده لكون علاقته بهم شبه اصطناعية وقسرية، وذلك بخلاف ارتباطهم بالروح العميق بذار الإسلام، وارتباطهم الطبيعي بالقبيلة وما في معاشها (برهان عليون)، «نظام الطائفية» (١٣٦)

وما لم يتعدل ويتطور الكيان السياسي العربي ليكتسب المزيد من الشرعية من الدائرة الأكبر، والمزيد من الأهلية من الدائرة الأصغر (الوحدة الاجتماعية الطبيعية)، فإن معرضه لمخاطر التفسخ سيبقى مسألة قائمة. وما الدور المتعاطف للأصولية من ناحية، وللقبيلة من ناحية أخرى، إلا من مؤشرات هذه المخاطر في الدائرتين، الأكبر والأصغر معاً: (وعينا أن نتأمل كيف تمحض «الجهاد الأفعائي» بسهولة عن انتحارية قبلية)

وما عرضنا له هنا من مظاهر «المد» القليل المتصاعد يأتي في الواقع ليمت النظر والانتباه لخطورة هذه الظاهرة، ولضرورة مقارنتها ومعالجتها علمياً وعملياً، وعدم الاستمرار في تجاهلها بمثابة سذاجة تهزم نفسها بنفسها

ولا يرى أن المؤرخ اللبناني المعاصر جورج قرقم قد حاسب الحقيقة عندما قال في كتاب (تعدد الأديان وأنظمة الحكم) عن هذه التعدديات التجريئية بأنها «صهيونيات كاشنة» في الداخل العربي «تنتشر وراء قشرة من التحديث السياسي والاقتصادي» وبأنه لا بد من «تدبرها عقلياً» لتجاوز مصاعفاتها (موريس أبو ناضر، «الحياة»: ١٢/٤/١٩٩٣).

وهي «صهيونيات» كاشنة في الداخل لأن الصهيونية «الأم» في إسرائيل تريدنا في «شرق أوسط» مفصل على صورتها ومثالها

وإذا لم نقم - نحن العرب - بالتدبر العقلي لهذه الظاهرة فإن الجهات الأجنبية والمعادية التي تتابع هذه الظاهرة وتدرسها بعناية في ركاب هائل من الأبحاث المتتالية لتستمع من تفاقمها سوف توجهها الوجهة التي تريدنا كما نفعل الآن في واقع الأمر.

وعندئذ، فمن المؤكد أن القبيلة ستصبح مفاجأة العروبة المحررة... والمؤلة... لنفسها.





## الجغرافيا ضد الأمة: «وطن عربي» بلا مسقى جغرافي

إن نطاق أية جغرافيا سياسية، أو وطنية - قومية، يتحدد في النهاية بمدى التواحد التاريخي المتواصل للجماعة البشرية المعنية عليها، وليس من الضروري - في كل الأحوال - أن تكون هناك جغرافيا طبيعية متلاحمة، كوحده تراتبيه عضوية، بتضاريس وحدود طبيعية قاطعة، ليتسنى أن تعيش فوقها أمة واحدة، أو شعب واحد.

هذا كمبدأ عام. غير أن وجود مثل هذه «الوحدة» الطبيعية الجغرافية العنصرية المتلاحمة يوفر أساساً موضوعياً صلباً لوحدة الجماعة البشرية المتوحدّة عليها، أو لتسهيل توحيدها إن كانت تعيش حالة تفرقة، كما يوفر عليها الكثير من المحاولات والإخفاقات والتراجعات التاريخية في مسيرة تنمية وحدتها، أو الحفاظ على تلك الوحدة بما يوفره من «درع» طبيعي أرضي صلب للجسم الشري الداخلي يقيه غائلة الاجتياحات والاحتراقات المفصلية ويحميه من تكاليف عوامل التفرقة والتقسيم، الداخلية أو الخارجية، إذا نشأت ظروف عملية أو دولية تشجع على ذلك.

وبلاحظ من تجارب التاويح أن الولايات المتحدة، مثلاً، دكت اليابان والقنابل الذرية لتركيبتها سياسياً ولكنها لم تفكر في تجزئة أو تقسيم الأوكسيل الياباني المتوحد طبيعياً - وبالتالي بشرياً - عبر التاريخ.

وبالمثل فإن الدول الغربية لم تفلح إلا لوقت قصير في تجزئة العمق الطبيعي القاري للصين، في مطلع العصر الحديث، فقد مكنت الوحدة الجغرافية المركزة للدائرة الصينية القوى الحدودية من إعادة توحيدها إلى آخر شبر في البر الصيني . غير أن تدخل البحر حاجزاً طبيعياً بين السر الكبير وحزيرة فرموزا ساعد على فصل الأخيرة سياسياً وإقامة كيان سياسي مستقل عليها ما يزال قائماً إلى الآن بالدعم الخارجي . الأمر الذي يؤكد أن للجغرافيا دوراً لا يستهان به في التوحيد أو في التقسيم، على السواء، حتى في حالة الأمة الواحدة، والوطن الواحد .

وعلى كثرة ما تعرضت له المناطق العربية من تجزئة، فإن مصر - بوحدتها النهرية النيلية المتلاحمة عصبياً - لم تفكر قوة معادية في تجزئتها سياسياً . وكان «القانون الذهبي» لدى غزاة مصر وأعدائها السيطرة على مركزها بما يتيح لهم انقياد «الجسم» المصري كله إليهم دون مقاومة تذكر من أحراره التي لا تستطيع العيش خارج الوحدة العضوية لجسمها الطبيعي الملتحم .

وعلى العكس من ذلك فقد كان ممكناً بلوحدات المدينة في منطقة الشام، المخترقة بالصحارى دون وجود عامل جغرافي واحد يربطها كهر النيل مثلاً، أن تتجزأ كدول أو وحدات سياسية مستقلة، حالما تنشأ الظروف المشجعة على ذلك .

وهذه الظاهرة الجغرافية تدخل في تقديرنا ضمن العوامل التي ساعدت على قيام الكيان الإسرائيلي إلى جانب الكيانات السياسية الأخرى في الإقليم الجغرافي لمنطقة الشام ولو كان هذا الإقليم يتمتع بالوحدة الجغرافية العضوية كالأقليم المصري - لأصبحت إمكانية زرع الكيان الإسرائيلي ككيان معاد قائم بذاته في الجسم الطبيعي للمنطقة عملية أكثر صعوبة، إن لم تصبح مستحيلة .

والجدير بالملاحظة، أن التوجهات الساعية لتجزئة العراق في الوقت الراهن، تحد في الوحدة الطبيعية النهرية لوادي الرافدين أقوى العوامل المانعة لها والتي تحول دون تسهيل عملية التجزئة . فعلى وجود عوامل مضادة لوحدة العراق من اجتماعية إثنية وطبيعية أخرى - كحال كردستان - فإن الترابط العضوي المائي لوادي الرافدين من شماله إلى جنوبه يمثل عاملاً حيوياً في توحيدته والحيولة دون تجزئته لاستحالة تقسيم الشريان المائي للرافدين بين الأحرار المقترحة، واستحالة تعاشها بالتالي، بسلام وبصورة طبيعية فوق شريان طبيعي واحد في حالة تجزئته وتقسيمه .

\*\*\*

في الواقع السوسولوجي المتفعل

هذه التقدمة في أهمية وحدة الجغرافيا لوحدة الوطن والأمة تقودنا إلى محاولة القيام بنظرة تشخيصية متأنية في «جغرافية الوطن العربي» لتري إلى أي مدى تمثل عاملاً مساعداً - أو ربما معرقلاً - لمحاولات الوحدة العربية، وللتكتمل السياسي العربي على وجه الخصوص.

وفي أدبيات الوحدة العربية، ودروس الجغرافيا بالمدارس العربية، نجد تأكيداً على «الوحدة الطبيعية للوطن العربي» ولكنا لا نجد تأكيداً لها في شواهد الواقع العربي الراهن، القائم - حتى جغرافياً - على التباعد والاقطاع والعزلة

فأين تقع الحقيقة بين هذين الحدين...؟ أعني الحقيقة الموضوعية لعلم الجغرافيا... كمصطلق علمي معرفي لا بد منه، قبل الانتقال إلى أية «قناعات» شعورية أو معنوية أو إيديولوجية. فليس أكثر «تشبهاً» لهذه القناعات من إعادة تأسيسها على قاعدة ملموسة من حقائق العلم والمعرفة

أول إشكالية نواجهها في دراستنا العلمية لجغرافية الوطن العربي أنها لا تحمل اسم علم جغرافي واحد من أسماء الأعلام الجغرافية التي تحملها «الأوطان» الأخرى مثل الصين واليابان والهند وبريطانيا وفرنسا وروسيا... إلخ

وسواء كانت أسماء الأعلام الجغرافية الوطنية هذه مستمدة أصلاً من الطسعة الجغرافية لأوطانها، أو من التسمية الجماعية البشرية لشعوبها، فإنها قد تشبعت ونحتت كاسم علم جغرافي واحد، وكمصطلح علمي معترف به من مصطلحات الجغرافيا الطبيعية والبشرية... وبالتالي - السياسية، يشير إلى الموطن المتحدّد وإلى الشعب المتعين في وقت واحد.

فمصطلح «اليابان» يدل دلالة عضوية على جغرافية اليابان وعلى شعب اليابان في نطاق تام... وكذا مصطلحات مثل «بريطانيا»، «فرنسا»، «الصين»... إلخ

أما بالنسبة لتسمية «الإقليم العربي» جغرافياً فنلاحظ أنه لم يتبلور مصطلح علمي متفق عليه يدل على وحدته الطبيعية كثراث وطني محدد في بوتقة جغرافية واحدة. وغياب تبلور هذا المصطلح لدى العرب ولدى الآخرين مؤشّر إلى أن الشخصنة الجغرافية المنفردة لهذا الإقليم لم تكن واضحة المعالم من داخلها ومن خارجها بما يقتضي صياغة اسم علم جغرافي للدلالة عليها. ولم يظهر مصطلح «الوطن العربي» إلا في مطلع القرن العشرين في الأدبيات القومية الوحدوية ثم في الخطاب السياسي للأئمة والأحزاب ذات الإيديولوجية الوحدوية. وهو كما

يرى تعبير مركب من صفة وموصوف. والنسبة منه إلى الجماعة الشرية لعربية أكثر مما هي إلى قاعدة أرضية جغرافية متعددة. فهذه القاعدة الأرضية لم تتخذ امتداداً ثابتاً ومحدداً في التاريخ، كما لم تبلور بصفه نهائية حتى يومنا هذا، وذلك باستمرار دحول أقطار من أطرافها إلى الجامعة العربية لم تكن إلى وقت قريب معدودة في نطاقها الجغرافي كالصومال وموريتانيا وحبوت.

ف «الوطن العربي» إلى قبيل انتشار الإسلام كان يعني جغرافياً شبه الجزيرة العربية وبعض الأطراف المحاذية لها في الهلال الخصيب (مناطق العساسنة والمناذرة)، دون أن يكون معروفاً أو معرّفاً بهذا الاسم في المصطلح الجغرافي العربي أو الأجنبي السائد حينئذ.

وعبر التاريخ الإسلامي لم تتوحد المنطقة التي نعرفها اليوم بـ «الوطن العربي» في كيان سياسي واحد، قائم بداته، خاصة منطقة الشرق العربي - منطلق العروبة الحديثة - التي عالمياً ما تشاركت - في المصير السياسي مع مناطق الفرس والترك. والمفارقة أن أفريقيا العربية (مصر والمغرب العربي) التي لم تصلها إيديولوجية العروبة السياسية إلا في وقت لاحق من القرن العشرين، هي التي طلت في منأى عن أي حكم غير عربي في عصور الإسلام (علا العصر العثماني الذي لم يشملها كلها).

أما في العصر الحديث وإلى ثلاثينات القرن العشرين، فإن مفهوم «الوطن العربي» كمفهوم جغرافي بدأ معتصراً على آسيا العربية وحدها. ولم يفكر الدعاة العروبيون الأوائل في إضافة أفريقيا العربية إليه إلا عندما كتب ساطع الحصري في منتصف الثلاثينات عن الأهمية الحيوية لمصر باعتبارها الحلقة المركزية في «الوطن العربي». وحتى وقت قريب لم تكن أقطار كالصومال وموريتانيا وحبوت - وهي الآن أعضاء في الجامعة العربية - معدودة أجزاء لا تنحزاً من الوطن العربي.

وهذا يعني أن الاعتبارات الشرية - السياسية للجماعات العربية هي التي تحدد الفضاءات الجغرافية للوطن العربي وليس العكس، أي أن السياسة هي التي تحدد الجغرافيا أكثر مما تمثل الجغرافيا المتحدة الدالة المنطلق الطبيعي الموضوعي للسياسة كما هو سائد دولياً ونتيجة لذلك فإن الجغرافيا تنحصر أو تتحدد حسب انتشار الجماعة البشرية عليها أو حسب تبلور «ميول» الجماعات البشرية فوقها للفكرة

العربية. ف «الفكرة» إذن هي التي ترسم الجغرافيا، بينما القاعدة الأعم في ظاهرة الأوطان والقوميات أن الجغرافيا هي التي تتحدد أولاً، ومن طبيعتها الشائنة المتحددة تبتثق بعدئذ الفكرة القومية والسياسية، الأمر الذي يعطيها صلابة طبيعية وديمومة ثابتة. ولعل ما تعانيه الفكرة العربية، والقضية الوحدوية العربية راجع في بعض جوانبه إلى هذه الظاهرة حيث يعتقد التطابق العضوي بين القاعدة الأرضية الجغرافية وبين «الدعوة» السياسية الوحدوية التي تشتد في أقاليم ومناطق من الوطن العربي دون غيرها وتنتقل من مركز إلى آخر مرحلة بعد أخرى دون أن تتطور حركة سياسة شاملة فوق «الإقليم العربي» كله بلا استثناء بالقوة ذاتها والزخم ذاته في وقت واحد وسيظل ذلك شرطاً لا بد منه إن أريد لحركة الوحدة العربية أن تتحقق.

وبلا شك فإن عدم تمتع الإقليم العربي بوحدة طبيعية أرضية متلاحمة عضوياً ومتواصلة تصاريصياً وطبوغرافياً - لا تتخللها فواصل شاسعة من الصحارى والبحار - يمثل عائقاً موضوعياً يجب عدم إغفاله لدى دراسة العوامل المعيقة للتوحد السياسي العربي. فالطبيعة الجغرافية تعمل في هذه الحالة - بعكس ما هو شائع - لصالح التجزئة أكثر مما هي لصالح التوحيد والعبء الأعظم يقع على عاتق الجماعة البشرية وحدها التي لا تجد في قاعدتها الأرضية ما يعيها على الانطلاق نحو الوحدة دون عوائق من مداخلات جغرافية سلبية في الداخل أو الخارج. فالتباعد الجغرافي - الذي لم ينتصر العرب عليه بعد بالمواصلات والاتصالات الحديثة - كان موضوعياً في صلب أزمة التوحد السياسي والعسكري بين مصر وسوريا (والمشرق العربي بعمامة) في فترة الوحدة والمدة القومي. كما أن التشابك الجغرافي المعقد بين العراق ودول الجوار غير العربية يندرج في طبيعة الأسباب التي حالت وتحول دون أن يتوحد العراق بكتلته نحو جهد وحدوي متنام مع سوريا وغيرها من دول المشرق العربي في الهلال الخصيب، بدل تورطه في حرب طويلة مع إيران وحرب داخلية سابقة في كردستان، ثم اندفاعه خطأ - للتعويض عن ذلك - إلى حرب عرسة مدمرة في إقليم عربي آخر، هو الإقليم الخليجي، الذي لا يمثل مجالاً جغرافياً طبيعياً وحيوياً للعراق كما يمثل إقليم الهلال الخصيب الذي يشكل العراق جناحه الشرقي الأساسي والذي كان يفترض أن ينتمي فيه قاعدته الوحدوية المنتظرة عبر مشاريع الوحدة التاريخية، المتعاقبة مع سوريا منذ أيام الكتلة الوطنية إلى عهد البعث. غير أن ذلك التشابك الجغرافي

السلبى المرتك مع الجوار الإبراني الصاعط من جهة، ومع الزاوية الجبلية الكردية المقلقة من جهة أخرى، كان بين الأسباب الموضوعية التي اجتذبت العراق إلى دوامة من الصراعات اإجانبية الخطيرة بعيداً عن محاله الحيوي القومي (دو أن يغفل بطبيعة الحال الأسباب السياسية الذاتية لهذا التورط). ولا أدل على حصوع المفهوم الجغرافي لـ «الوطن العربي» للساساة والإيديولوجيا وللاعتبارات البشرية الذاتية للجماعات العربية من أن هذا التعبير (الوطن العربي) قد أخذ يحسر الآن من الخطاب السياسي العام - وإن لم ينحسر من أعماق الوجدانيين العرب - وأحد عود محله مصطلح «العالم العربي» بما يحمله من عمومية وتعددية جغرافية منفلشة، وهو المصطلح الذي قاوم انتشاره دعاة الوحدة العربية، أيام مدها، ونجحوا جاهرياً في تضيق مدى استعماله عربياً في الأقل.

والأبكى من ذلك أن الجهات الأجنبية - وبعض العربية - تعمل على شيوع مصطلح «الشرق الأوسط»، وهو المصطلح الغربي الذي صاعه بحار إبحاري عام ١٩٠٢، كي يحل نهائياً حتى محل مصطلح «العالم العربي» الذي أخذ الكثيرون من الساسة الأجانب بصرحون أنه لم يعد قائماً كحقيقة سياسية بعد الحرب الأهلية العربية الكبرى التي نجت عن احتلال الكويت.

أما عندما يراد الحديث عن الدول العربية مجتمعها فقد أصبح يقال الآن «الشرق الأوسط وشمال أفريقيا» في إسقاط واضح لكل صفة «عربية».

ولا جدال أن ذلك يعر عن مصالح ومخططات سياسية معينة للقوى الأجنبية، غير أن الإشكالية الجغرافية لطبيعة الإقليم العربي الذي يفقد الترابط العضوي في بوتقة طبيعية واحدة عبر فراغاته الصحراوية الشاسعة بما لا يقرص على الآخرين وعلى العالم التعامل معه كوحدة جغرافية متلاحمة غير قابلة للتجزئة. إن تلك الإشكالية تمثل عاملاً موضوعياً مساعداً للقوى الأجنبية والمعادية لإحياء مخططاتها التقسيمية والتجريدية المغيبة للهوية العربية، كلما سحت لها الفرصة.

ويلاحظ، بالمقابل، أن العقل العربي القومي في تمكيده السياسي والإيديولوجي لم يستطع من جانب استيعاب المدخل الطبيعي الجغرافي في مفارسته لطرق تحقيق الوحدة العربية.

فبسبب علة الاعتبارات الذاتية والشعورية للجماعة العربية في تكوين هذا العقل، وحيث لم ترتبط الجماعة العربية تاريخياً بثوابت جغرافية محددة، فإن العقل

العربي ظل هلامياً في دعوته للوحدة العربية من حيث مضمونها الجغرافي، مكتفياً بشعار «من المحيط إلى الخليج» قافزاً فوق جميع التضاريس المتحددة الأخرى التي كان من الممكن أن تمده بأرضية أكثر ثباتاً لدعوته القومية والوحدية.

ومن غرائب الصدف، أن الدعوة الوحدية المنطلقة من وحدة الإقليم الجغرافي قد جاءت بداية من مفكر غير متعاطف مع اتجاه الوحدة العربية الشاملة، وهو أنطون سعادة في دعوته إلى الوطن الطبيعي القومي السوري، لذلك أصيب الفكر القومي العربي بعمى الألوان تجاه أية دعوة تحمل طابع الوحدة الجغرافية الطبيعية ولم يتمكن أن يرى المفكرين العربيون في وحدة الهلال الخصيب غير مؤامرة استعمارية يقف وراءها شبح أنطون سعادة أو نوري السعيد. ورغم أن دروس إحقاق الوحدة المصرية - السورية كان من بينها العامل الجغرافي، إلا أن التفكير بالحدوي العربي ظل على «عدونه» أمام انتصاب الحقائق والوقائع الجغرافية لا يريد أن «يتدنس» بها. وعندما قام مجلس التعاون الخليجي على أساس التقارب الجغرافي كانت «الهمة» بين الوجدوين العرب، وإن يكن بشكل خافت نسبياً، أنه ليس أكثر من تجمع نفطي إقليمي تحت المظلة الأمريكية على الرغم من أن المجلس يمثل مطلباً شعبياً في دول الخليج لمواجهة الأخطار المحدقة بعروبة المنطقة باعتباره الدليل الوحيد الممكن في غيبة أو تراخي العمل العربي المشترك.

وعلى الرغم من أن مجلس التعاون الخليجي مثل بداية لخط واقعي حديد في مقارنة عملية التوحيد العربي، فتأسس الاتحاد المغاربي على شاكلته، وقامت الوحدة اليمنية في القطر اليمني الكبير (دون انتظار لنتيجة الوحدة مع ليبيا)، إلا أن التفكير القديم عاد إلى الظهور بتأسيس مجلس التعاون العربي من العراق واليمن والأردن ومصر - في معاندة واضحة لمطلق الجغرافيا - وجاءت بعده عملية احتلال الكويت (وقد كان تمهيداً لها) وضامت الصورة من جديد، وعادت الشعارات الهلامية من عروبية وأصولية واختعت تضاريس الجغرافيا عاماً بين «أم المعارك» و«عاصفة الصحراء» ولم نعد نسمع غير تظاهرات صاحبة في المغرب تريد «تحرير» بندان في أقصى المشرق، وغير مؤتمرات في المشرق تريد تغيير أنظمة في أقصى المغرب، وفي الحالات لا يستطيع المتظاهرون والمؤثرون تغيير حتى ما بأنفسهم وما بأوطانهم لأنهم ألغوا من خريطة تفكيرهم، ولم يعد جغرافيا الواقع كله من طبيعي واجتماعي وسياسي وجود في ذلك التفكير الهلامي الذي يتصف بقدرة عجيبة على إلغاء جميع أنواع الجغرافيا الملموسة والمحسوسة من خارطته

السندبادية لصالح أية تميمات يتم استدعاؤه إليها بالموسيقى الحماسية، وكما لمح كاتب عربي بعمق ساخر مؤخراً: «فإنك عندما تبدأ في محاوره أي إيديولوجي عربي فعليك قبل كل شيء أن تثبت له «وجود العالم» لأنه غير وارد ضمن معطياته (محمد الأسعد، «الحياة»).

والواقع أن رفض التفكير العربي السائد معاشية الحقائق والوقائع الجغرافية والطبيعية المؤثرة مصيرياً في الحياة العربية يمثل انعكاساً وامتداداً لصفة أعم من صفات ذلك التفكير، وهي انحرافه للعموميات والأفكار المجردة الغائمة وخير المحسوسة على حساب الوقائع والحقائق والخزائن التي تتطلب جهداً في البحث والتفكير، وصبراً عليهما، وجرأة في مواجهة تضاريس الواقع الصلب أياً كانت صعوبته وقسوته.

وإذا كانت الجماعة البشرية العربية في عهد بداوتها وقبليتها لم تعر حقيقة الجغرافيا الثابتة اهتماماً لترجلها الدائم عنها، وإذا كان من الطبيعي أن تسمو الفكرة الإسلامية على حدود الجغرافيا ومحدداتها باعتبارها رسالة عالمية موجهة لكل البشر في كل مكان، فإن العربي المعاصر بحكم وجوده في دولة متعينة في المكان، لا يملك ترف الاستمرار في تجاهل حقائق الجغرافيا البسيطة المقررة لمصيره. وحقائق الجغرافيا تبدأ بوطنه وبالأقليم العربي الذي يقع فيه وطنه، ثم بالأقاليم العرصة الأخرى، ثم به «الوطن العربي». هكذا يتدرج منطق الأشياء فوق تضاريس الواقع.

ومشكلة المؤمن به «الوطن العربي» أنهم يمسحون من الخريطة أوطانهم المكونة للوطن العربي. فماذا يمكن أن يبقى من الوطن العربي إذا ألغيت مكوناته؟ وتذك مصيبه «الوطن العربي»!



## الجغرافيا ضد الأمة، غياب «المركز» في الدائرة العربية

لا تنحصر الإشكالية الجغرافية العربية في ظاهرة تمدد الإقليم الطبيعي العربي عبر قارات وبحار بما وسع نطاقه الجغرافي إلى مدى يتجاوز بوتقة «الوحدات» الطسعة العنصرية ذات الشخصيات (والمسميات) الجغرافية الشائعة والقاصعة كما تقدم، وإنما تتمثل في بعد آخر لا يقل أثراً وحطراً، وهو غياب مركز ثابت للمنطقة العربية يستقطب أحدها ويحتدب أطرافها. إذ لو تبلور مركز طبيعي جغرافي وسياسي ثابت للإقليم العربي على تعدده واتساعه خفت حدة المشكلة وأمكن تجميع أحراره حول مركزها الدائم في تجمع أقرب إلى الثبات

ولكن الملاحظة اللافتة بهذا الصدد أنه لا يوجد «وطن» ولا أمة في التاريخ تغيرت وتبدلت عاصمتها المركزية، كما تغيرت العواصم والمراكز في المنطقة العربية.

قد تتغير العاصمة المركزية في تاريخ أمة من الأمم مرة أو مرتين كما حدث في اليابان أو الصين، أما أن تكون العاصمة في حالة تعير دائم من مكان إلى آخر فذلك «خصوصية» جغرافية وسياسية ونفسية عربية بحاجة إلى تأمل.

ففي عهد النور والحلافة الراشدة كانت العاصمة هي «المدينة المنورة»، ثم انتقلت مع الإمام علي بن أبي طالب من الجزيرة العربية إلى الكوفة في العراق لوقت وجيز. ثم انتقلت مع قسم الدولة الأموية من العراق إلى دمشق الشام، ثم

عادت إلى العراق عندما بنى العباسيون بغداد عاصمة للحكم وكان يمكن أن تبقى بغداد مركزاً دائماً لولا انعدام الثبات والاستقرار المجتمعي والسياسي في تركيبة المنطقة العربية - الإسلامية. فقد حاولت القوى الفارسية المؤيدة للمأمون إبقاءه لبعض الوقت في خراسان، بينما اضطرت العناصر التركية الخليفة المعتصم للانتقال إلى سامراء تفادياً للصدام الحتمي بين البداوة التركية والحاضرة العربية (بغداد). ونحت ضغط هذه العناصر التركية فكر المتوكل في نقل العاصمة إلى دمشق - استنجاذاً بالعرب - وذهب للإقامة فيها لمدة شهرين، غير أن عدم توحيد العرب في موقف سياسي واحد تجاه الخلافة العباسية التي تحلت عنهم من ناحيتها لصالح الفرس ثم الترك أفشل مشروع المتوكل فعاد إلى العراق حيث قتله الترك خارج بغداد. وظلت بغداد عاصمة للخلافة العباسية ولكن هذه الخلافة أصبحت سلطة اسمية فتحوّلت بغداد بالتالي إلى عاصمة اسمية مما أكسب مدناً عربية وإسلامية أخرى في الشرق وفي الغرب قوة العواصم الحقيقية وتأثيرها وحاذيتها فقد اجتذبت المدن الفارسية والآسيوية، ما وراء النهر، الدول التي أقامتها القوى الأعجمية هناك. كما سرزت القاهرة في الغرب عاصمة للدولة الفاطمية، وأصبحت كل من الموصل وحلب ودمشق عواصم للدويلات العراقية والشامية، وكان المغرب الأقصى قد استقل بحكمه وعواصمه منذ وقت مبكر ثم تبعته الأجزاء الأخرى في المغرب الكبير خاصة تونس الحفصية، هذا بينما كانت قرطبة تبرز عاصمة للدولة الأموية في الأندلس التي اتحد خليفاتها لقب «أمير المؤمنين» أسوة بالخليفة العباسي في بغداد والخليفة المظفر في القاهرة.

ثم دخل الوطن العربي مرحلة سياسية جديدة أخطر عندما أصبحت مطلقته الجغرافية وجميع عواصمه المذكورة «ساحة حنفيّة» لثلاث إمبراطوريات إسلامية أعجمية هي الإمبراطوريات العثمانية، والصموية هي فارس والمغولية في الهند. ومنذ ذلك الحين أصبحت إسطنبول أو القسطنطينية التي كانت إلى وقت قريب عاصمة الدولة البيزنطية والتي تبعد عن أي بلد عربي آلاف الأميال عاصمة سياسية للعرب تتبعها معظم الأقطار العربية التي خضعت للعثمانيين. وظل الأمر لعدة قرون، وإلى ما بعد الحرب العالمية الأولى حيث قامت الدول القطرية العربية وكل قطر به عاصمته التي تنافس العواصم الأخرى على اجتذاب الأمة والانفراد بقيادتها

هذا «التتبع» التاريخي الذي يقطع الأناس لارتحال العواصم المركزية العربية

في الواقع السوسيولوجي، المُغفل

والإسلامية - كاترحاح القائل في الأصل ١ - من إقليم إلى آخر، ومن مشرق إلى مغرب، ومن آسيا، إلى أفريقيا، إلى أوروبا، عبر القارات والذي يمر عليه التاريخ السردى سراعاً... هل تأملنا جيداً في معانيه وانعكاساته المجتمعية والسياسية والحضارية والفنية كاملة؟

ما معنى أن تكون العواصم المركزية لوطن ومجتمع وأمة وحضارة في حالة انتقال مستمر و«ترحّل» دائم؟ أية إمكانية تتاح لثبات المجتمع واستقرار الدولة ونمو الحضارة واجتماع الأمة حول مركز واحد ونقطة ارتكاز ثابتة لولائها وشخصيتها والتحام كيانها؟

كيف يمكن - بالدرجة الأولى - لمؤسسات دولة أن تثبت وتسمو وتنصح إذا كانت عاصمتها المركزية معرضة للتغيير لدى أي انقلاب سياسي أو احتياح رعيوي خارجي أو داخلي؟

أما المؤسسات التي أقامها الأمويون في دمشق فاستطاعت أن تنقل بظمها وكوادرها وخزائنها - سليمة غير مبتورة - إلى بغداد العباسيين؟ وماذا بقي منها في دمشق ذاتها بعد التصفية الكاملة للأمويين؟ وأية مؤسسات ونظم وحبرات وكوادر انتقلت من بغداد إلى القاهرة الفاطميين؟ وماذا بقي منها في بغداد ذاتها بعد الاجتياح الخولي؟

أما ما حدث للقاهرة، فلدينا جوانه من واقع التاريخ لقد قرر السلطان العثماني الفاتح جمع أهم ما فيها من عاصر وكوادر وخبرات إدارية وعلمية وفنية وأئمن ما فيها من تحف ومقتنيات ونعائس ونقلها معه إلى اسطنبول تاركاً القاهرة مدينة شبه معمرة من مظاهر الدولة والعمرن بعد أن تنامت كعاصمة مركزية لمنطقة الثقل العربي في مصر والشام والحجاز لقرون، الأمر الذي جعلها تعود قريباً من نقطة الصفر في محاولات التأسيس الدولوي والحضاري.

هكذا كانت المحاولات التاريخية المتتالية للأمة في التجميع والتركير والتأسيس تنعرض لصربات الإجهاض بهذا السقل والتبديل المتعاقب لمرآكزها وعواصمها ونقاط ارتكازها وتجميعها فوق تلك القاعدة الأرضية المفتوحة الشاسعة بلا حدود وموانع طبيعية تحميها من اجنيدحات الخارج ومداخلاته، وبلا تكشف عمراني يلحمها ويحميها من اخراقات الداخل... داخلها الصحراوي ذاته. ولقد دفعت ثمن هذا الاضطراب للترحّل عبر التاريخ العربي العناصر والأشياء التي لم يمكن

ترجيلها، بينما أمكن إنقاذ المآثورات القابلة للانتقال.

كانت الدولة، كمركز ومؤسسات وتنظيمات متجندة هي الضحية الأولى للاحتياحات والترحال (ولذا لم تدم دولة ذات استمرارية غير متقطعة هي تاريخ العرب).

وكانت الوشائج المادية للموسى للجماعة بأرضها الثانية مع بيئات العمران الحضاري المعبرة عن تلك الوشائج ضحية أخرى جسيمة: (المدن، القرى العامرة، الطرق، شكات الري) أما الموروث الثقافي والمعنوي فكان يتم نقله من مركز إلى آخر ولذا أمكن الحفاظ عليه. من هنا نجد «معيويات» الحضارة العربية الإسلامية التي وصلتنا (اللغة، الثقافة، التراث) قوية متصلة بينما نجد مادياتها ومؤسساتها للموسى (الدولة، مؤسسات العمران الحضاري) هي الأضعف والأفقر بسبب الإجهادات المتعاقبة التي لم تمكنها من النمو فوق أرض ثابتة.

وهذه الظاهرة في التنقل والارتحال للعواصم المركزية ليس جديدة فلعلنا نتذكر جذورها بشكل أولي في ظاهرة الترحل الرعوي للجماعات البشرية من قبائل وعشائر بحيث لم يكن ممكناً التأسيس والتنامي - للدولة والحضارة في نطاق أروحي ثابت.

كما أن الفكر السياسي الاجتهادي الإسلامي قد ركز بصفة أساسية على اللحمة السياسية للأمة والجماعة، أينما كانت، وحيثما انتقلت، دون أن يولي اهتماماً مماثلاً لمسألة التحامها بأرض ثابتة محددة. فدار الإسلام يمكن أن تشمل العالم كله إذا تم القضاء على دار الحرب. كما يمكنها أن تقتصر إذا تراجع المسلمون عن أية أرض كما حدث في الأندلس وصقلية وبعض أجزاء شرق أوروبا من هنا فالأولوية للجماعة والفكرة أسما انتشرت، وحيثما حلت. وليس ثمة علاقة عضوية ثابتة بينها وبين قاعدة أرضية محددة أو إقليم طبيعي متعين، فالمدى الأرضي يمكن أن يقتصر أو يتمدد حسب الإمكانيات الذاتية للجماعة ومدى قدرتها على التقدم، أو اضطرابها للتراجع. الأمر الذي أدى إلى عدم نشوء علاقة عضوية ثابتة عبر التاريخ بين الجماعة البشرية وقاعدتها الأرضية أو إقليمها الجغرافي، سواء في العهد القبلي أو في العصور الإسلامية. «إذ ليس للإقليم موضع في التصور الإسلامي للجماعة السياسية» (نويه الأيوبي، «العرب ومشكلة الدولة»؛ ٨٥).

وإذا أخذنا في الاعتبار أن تركيبة السلطة السياسية - الاقتصادية في المنطقة العربية كانت تستند أساساً إلى تحالف تجار المدن مع القبائل المحاربة والمتحكمة في طرق التجارة الداخلية والخارجية، وجدنا أن العنصرين المتفوقين من طبقة التجار وطبقة رجال القبائل لا تمثل «الأرض» قيمة رئيسية ومركزاً ثابتاً لنشاطيهما وحياتهما. فالأرض «عمر عابر» لقوافل التجارة وقبائل البادية من محطة إلى أخرى، للرعي أو للتبادل التجاري. من هنا جاءت النظرة الدونية لدى التجار الحضري ورجال القبائل على السواء تجاه المزارعين والحرفيين والصناع المتنقلين بالأرض. فكأن الأرض الثابتة و«من» عديها من بشر متنقلين بها ليست بدات قيمة محورية كما في الحضارات الزراعية الكلاسيكية الأخرى. ولعل هذا ما يمكن أن يفسر الملاحظة النادرة للجغرافي الفرنسي حاك ويلرس الذي ذهب إلى القول إنه سواء نظرنا إلى قيمة الأرض من زاوية عرب القبائل أو زاوية مسلمي المدن التجارية، نجد أن المجتمعات العربية الإسلامية كانت غير معنية حوهرياً في الأغلب بحية لأرض وأشياءها وأما احتفظت بنظرة غير ودية للقيم الريفية النابعة من صميم الأرض الزراعية الثابتة. وهكذا نجد أنفسنا - حسب قوله - أمام حالة استثنائية وربما فريدة لحضارة عظيمة لا ترتبط بقاعدة أرضية ثابتة. (ويلرس، «الفلاحون في سورية والشرق الأدنى، بالفرنسية»، ص ٦٨ - ٧٠).

أما البعد الثالث لهذه الإشكالية الجغرافية، بالإضافة إلى بُعد الانفلاش الجغرافي العام، ويعد غياب المركز الثابت، فيتمثل في عدم وجود حدود طبيعية واضحة «حاجزة مانعة» تميز الوطن العربي بشكل حاسم عما عداها، وتحميه من تسرب الأقوام والقوى الغربية واجتاحتها لنطاقه. فحدود الوطن العربي الطبيعية لا تتحدد بداتها وإنما بما عداها، أي بحدود الآخرين وموانعهم وجبالهم ومضاهم المرتفعة فوق انبساط الأرض العربية المفتوحة. فبالإضافة إلى السواحل العربية المطلة على البحار ومعظمها وهاد منخفضة تسهل على الوافدين الدخول - تسليلاً أو عنوة - نجد الأطراف العربية البرية وهاداً منخفضة هي الأخرى أمام الجبال والهضاب الشاهقة لقوى الجوار غير العربي. فالعراق يعاني من انخفاض أرضه أمام الهصة الإيرانية مما سهل تدفق المهاجرين عليه منذ غزوات المغول والتتار إلى حروب الدولة الصفوية إلى حرب الأحياء مع إيران. وسوريا تعاني الانخفاض داته أمام هصبه الأناضول التركية التي تدفقت منها قوى الغزو التركي التي أخضعتها لقرون ومصر يحيط انبساط الصحراء بنيلها من جميع الجهات مما سهل

قدوم الخزاة إليها من الشرق والغرب، فضلاً عن الشمال سحراً. والأطراف الجنوبية لبلاد المغرب العربي مفتوحة أمام القوى الأفريقية المتسربة إليها بمختلف الأشكال كأنفتاح سواحلها المتوسطية أمام المؤثرات الأوروبية. كما أن السودان والصومال يمثلان انخفاضاً أمام الهضبة الأثيوبية المرتفعة. ويمكن اختصار الصورة بأن الوطن العربي جغرافياً عبارة عن أرض مسبطة ومنخفضة في الأغلب، تخرقها الصحارى من داخلها، وتحيط بها ثلاث هضاب رئيسية تحكم تطويقها طبيعياً وهي هضبة الأناضول التركية والهضبة الإيرانية والهضبة الأثيوبية. وهذه الهضاب الثلاث هي التي تمثل استراتيجياً قوى الحوار غير المأمون للأرض العربية المفتوحة، وما زالت تحمل فوق مرتفعاتها احتمالات التهديد بمختلف أشكاله حاضراً ومستقبلاً. والهضبة التركية في الشمال تمسك بمنابع المياه التي تعيش عليها سوريا والعراق، فضلاً عن قوتها العسكرية وأطماعها السياسية، والهضبة الأثيوبية في الجنوب تمسك بمنايع النيل، شريان الحياة لمصر والسودان، هذا بينما تمثل الهضبة الإيرانية اليوم في الشرق - خاصة بعد تهجير قوة العراق - منطلق قوة جديدة تسرع الخطى نحو التسليح والانتشار والتأثير إلى امتدادات عميقة في الأرض العربية تصل - بين ما تصل إليه - إلى وادي النيل وإلى مصر ذاتها التي يعتبرها العرب قلب وطنهم العربي.

والواقع أن تفسير ارتباط المساحة العظمى للوطن العربي بالطبيعة الأرضية المسبطة والمنخفضة مرده - جغرافياً وتاريخياً - إلى أن القبائل العربية التي كانت المادة البشرية الأساسية للتعريب الشرقي واللغوي على المدى البعيد في الأقاليم العربية الثلاثة - بعد إقليم الجزيرة العربية - وهي الهلال الخصيب، ووادي النيل، والمغرب العربي، إن تلك القبائل لم تكن تستطيع الوصول والسيطرة والاستيطان إلا حيث تنسط الأرض ويدق المناخ ويسهل على أجمل العربي ذي السنام الواحد - يخففه الحساس غير الملائم للمرتفعات الصخرية، وعدم قابليته لاحتمال البرد الشديد - التقدم والسير مسافات طويلة على الأرض الصحراوية المسبطة دون عقبات تذكر من جبال أو هضاب مرتفعة. وقد أمكن تطويق المرتفعات ذات العلو المتوسط المحاطة من جميع نواحيها بالانبساط الصحراوي وتعريبها على المدى الطويل، أما المرتفعات الكبرى العالية التي لم تكن الصحراء العربية المسبطة تطوقها من جميع الجهات كالهضاب الثلاث التركية والإيرانية والأثيوبية فلم يتمكن العرب من التوطن فيها بكثافة وتعريبها، على الرغم من أن الرسالة الإسلامية

كدعوة دينية وصلتها وانتشرت في معظمها وتجهزتها إلى ما هو أبعد منها. فالملاحظ أن الإسلام لم توقفه الموانع والعوائق الجغرافية، أما العروبة بمعناها الثقافي والدعوي والشعوري، الناجمة عن التعريب البشري للقبائل العربية، فتوقفت حيث توقفت القوافل العربية أمام مرتفعات الجبال، وانتشرت حيث سرت تلك القوافل عبر التاريخ إلى أبعد ما تستطيع حيث تبسط الأرض دون عوائق من هنا نستطيع تفسير تعريب موريتانيا على المحيط الأطلسي التي تعد آلاف الأميال عن الجزيرة العربية وعدم تعريب إيران الواقعة على بعد عشرات الأميال من بعض التخوم العربية، وكذلك عدم تعريب الجبال الكردية على الرغم من متاحتها الشديدة للعراق. فحيث تبسط الأرض سهلة أمام القوافل العربية المهاجرة عبر التاريخ، قبل الإسلام وبعده، فإن التعريب يصل إلى أبعد مداه مع مرور الزمن وتعاقب الهجرات العربية جيلاً بعد جيل ولو عبر آلاف الأميال كما يتضح من دراسة تحركات القبائل العربية. أما حيث تنهض المرتفعات المستعصية لوجستياً على سير الجمل العربي (سفينة الصحراء) وقوافله، فإن حركة التعريب تقف دونها.

وملاحظ هذا الصدد، أن العرب حاولوا مراراً فتح القسطنطينية دون طائل، لأن قواهم البرية لم تستطع اختراق مرتفعات هضبة الأناضول لتوفير مطلق بري للهجوم على عاصمة بيزنطية، لذلك اقتصروا ببعض الهجمات البحرية غير المجدية.

أما القبائل التركية فقد تمكنت من فتح القسطنطينية بعد أن نجحت في اختراق هضبة الأناضول كلها بواسطة الجمل الآسيوي (البخاري) ذي السنامين والخلف الغليظ القادر على اجتياز المرتفعات الصخرية وبقابليته للأجواء الباردة والشديدة البرودة على عكس الجمل العربي ذي السنام الواحد.

وتتكرر الظاهرة ذاتها في القرن الأفريقي وشرق أفريقيا، فحيث تبسط الأرض «تتعرب» كما في شمال السودان وشرقه وغربه وده جنوبه (ساعاته وبحيراته الاستوائية عبر القابلة لاخترق قوافل الهجرة العرصة). وفي الصومال وأرتيريا يتكرر المشهد ذاته إلى أن تقترب من الهضبة الأثيوبية المرتفعة، فلا يتعرب الأحباش فوقها رغم كونهم من الجماعات السامية (بخلاف مصر مثلاً التي تكثر فيها العناصر الحامية)، بل ويحتفظون بمسيحياتهم الشرقية. وهذا ما ينطبق بالمثل على البربر في أعالي الأطلس الذين أسلموا لكن لم يستعربوا، وعلى الزوج في الجانب الزراعي من نهر السنغال جنوبي موريتانيا فحيث توقف الاسقاط

الصحراوي بنمطه الرعوي إلى الشمال من نهر السنغال توقفت عملية التعريب ولم تعبر القوافل العربية النهر إلى الجنوب الرواعي في تخوم العابات النهرية الأفريقية . فبقي السنغال زنجياً رغم إسلامه . والصراع الحدودي بين موريتانيا والسنغال تعود جذوره إلى هذه الحقيقة الجغرافية - التاريخية بين عرب موريتانيا الرعاة، وزنوج السنغال المزارعين الذين لم تتمكن موجات التعريب من العبور إليهم .

وقد لخص أس خلدون بإيجاز شديد هذه الحقيقة بالقول «إن العرب لا يغلبون إلا على البساتن» أي الأراضي المنسطة .

وحتى حيث تحقق التعريب اللغوي والثقافي في المناطق المرتفعة وسط المنطقة العربية وداحلها، فإن هذه المرتفعات على الرغم من تعريبها وصعود القبائل العربية إليها انشقت عن السهول العربية المنبسطة بمذاهب خاصة مستقلة ومتميزة من مذهب الغالبية العربية المحيطة بها أسفل الجبل . الأمر الذي يشير أن العوامل الجغرافية كما تفسر انتشار التعريب يمكن أن تفسر توزيع المذاهب . وليس صدفة أن جميع الحبال العربية تدين بمذهب خاصة من حبال اليمن وعمان . . . إلى جبال سوريا ولبنان .

ومن هذا الواقع الجغرافي تعددت طبيعة الوطن العربي وارتسمت حدوده . وإذا كنا نقتصد اليوم البوتقة الجغرافية القاطعة التي تحيط هذا الوطن بسياحها الطبيعي العضوي فذلك مرده إلى تداخل الانسلاخات بالارتفاعات في جغرافية المنطقة العربية بشكل غير متناسق أو متوازن . فقد تقطعت انسلخات عبر آلاف الأميال من قاره إلى قارة فيتم التعريب بينما قد يبرز فجأة مرتفع لم يتعرب في حاصرة بند عربي فيضطر إلى التعايش معه أو التصارع معه كما هو حال العراق مع «المرتفع» الكردي في شماله الذي ظل محتفظاً بطابعه القومي المستقل على الرغم من قربيه الشديد من وادي الرافدين والصحراء السورية اللذين تعرب منذ عصور بعيدة . وما ذلك إلا لأن الجبال الكردية العالية قد استعصت على هجرات القبائل العربية وارتداد قوافلها، فما كان على «العروبة» إلا البقاء أسفل الجبل !

وإذا كنا لا نستطيع إعادة صياغة الجغرافيا والتاريخ، ولي أدعهما حسب رغباتنا الذاتية - وإن كان هذا ما تفعله بعض حركاتنا الإيديولوجية والرسمية - فمن الحيوي أن نعهم طبيعة الواقع الذي نواجهه لنصل إلى أفضل الخيارات والبدائل للتعامل معه . وإذا أردت أن تطيعك الطبيعة، فعليك أن تطيعها . ولا



في الواقع السوسيولوجي المغفل

تغيير للواقع دون البدء بفهمه وتمثله إلى أدق معطياته إلا إذا كانت العملية تعبيراً  
للأسوأ . . كدأبنا اليوم

ولقد قيل الكثير عن الموقع الجغرافي الاستراتيجي الممتاز للموطن العربي وعن  
تحكمه في أكثر الممرات والمفاصل العالمية حساسة، وعن توسطه بين الحضارات  
والقارات، وعن امتلاكه لمصادر الثروة والقوة . . وكل هذا صحيح إذا كان  
العرب هي موضع قوة وثماسك، وإذا كانت ثمة إرادة واحدة تستثمر هذه  
المقومات محتمة. أما في حالة الضعف الراهن، فإن «الوجه الآخر» للمصورة هو  
الوجه السائد. وهو ما شرحنا عناصره وأبعاده في هذا التحليل للإشكالية  
الجغرافية العربية التي لا مفر من مواجهتها

وهي إشكالية، على خطورة أبعادها الداخلية التي عرضناها، يمثل بعدها  
الخارجي أخطر عناصرها على الإطلاق. ولا توجد منطقة في العالم تتجاذبها  
وتعتبرها المؤثرات الخارجة كالمنطقة العربية المفتوحة بطبيعتها الجغرافية وموقعها على  
جهات العالم الأربع . . إقليمياً ودولياً.

وليس من المبالغة القول إن العامل الخارجي هو في قوة العوامل الداخلية  
بالموطن العربي، بل إن العامل الخارجي بالنسبة للعرب عامل «داخلي» بالكامل له  
قدرة التأثير على العوامل الداخلية وإعادة صياغتها فكأنه أهمها وأقواها!

فمن تأثير قوى الجوار - من فوق هضابها - على «البساط» العربية جعراسياً  
حيباً، وباسم «الأخوة الديمية» حيناً آخر إلى درجة الوصاية، إلى قدرة القوى  
العظمى الغربية والشرقية التأثير عليها من جوارها كافة بمختلف الوسائل، وتوزيع  
الأدوار فيها، وانفراد كل قوة منها بطرف عربي أو مجموعة عربية، بما يفتح  
متوالية حسابية لا نهاية لها من احتمالات التأثير، بحيث يبدأ تأثير حديد مختلف،  
كلما نجح العرب في إبطال تأثير سابق وهي متوالية جهنمية من التأثيرات سبقت  
ما دام العرب لا يعاملون معها كقوة واحدة، وإرادة واحدة، قادره على تفكيك  
نسيجها العنكبوتي.





على رغم الدائق الروحي والعقلي للحضارة العربية الإسلامية فإن تاريخها السياسي يمثل أضعف عناصرها إطلاقاتاً.

فهي ظلت تعاني من «فقر دم» سياسي في التطبيق والنظم منذ التأسيس المبكر للخلافة الراشدة إلى الإجهاض السياسي لمشروعات «النهوض» العربي في عصرنا.

لقد ظلت «المثاليات» المؤدية تبشر المؤمنين بغد أفضل، غير أن الواقع المقيم بقي أقوى نقض لها - كما لم يحدث ربما في تاريخ أية أمة أخرى - بما عمق حالة الفصام بين اليوتوبيا والواقع المعاش للأمة.

وكلما اتسع الانفصام بين خدّر الوعي وبؤس الواقع أضعفت اليوتوبيات في ادعاء المثالية المستحيلة دون أن يمتد جسر للعبور بين الوعد والانجاز، وبين النظرية والواقع.

والى يومنا تبدو الأمة العربية، بكل طاقاتها الهائلة، جسماً عملاقاً برأس سياسي في عنتهى الضعف.

إنها ظاهرة التقرم السياسي المزمع لجسم عملاق ولا بد من الاعتراف بأن الحالة بدأت قبل ظهور «الامبريالية» و«الصهيونية» بقرون، ولم تقتصر على أنظمة بعينها.

ولكي يستعيد العرب «قدرهم السياسي» بيدهم لا بد من «اختراق معرفي» لهذا الحاجز السياسي، وذلك ما يهدف إليه هذا الكتاب عبر معالجاته.

ISBN 1 83516 871 5

To: [www.al-mostafa.com](http://www.al-mostafa.com)